JUAN DUNS ESCOTO

Introducción a sus posiciones fundamentales

ÉTIENNE GILSON

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO
MEDIEVAL Y RENACENTISTA

EUNSA



JUAN DUNS ESCOTO

INTRODUCCIÓN A SUS POSICIONES FUNDAMENTALES

ÉTIENNE GILSON

JUAN DUNS ESCOTO

INTRODUCCIÓN A SUS POSICIONES FUNDAMENTALES



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Nº 91

Étienne Gilson, *Juan Duns Escoto. Introducción a sus posiciones fundamentales*
Traducción de *Pablo E. Corona*

Esta edición ha sido subvencionada por el Banco Santander – Central Hispano

Título original: *Jean Duns Scot: Introduction a ses positions fondamentales*

ISBN: 978-84-313-2491-9
Depósito legal: NA 2.482-2007

Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Comarca 2. Galar (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

DISCIPULIS DOCTORIS SUBTILIS ET MARIANI
JOANNIS DUNS SCOTI
PATRIBUS, FRATRIBUS, AMICIS
DISCIPULUS DOCTORIS ANGELICI
EX IMO CORDE
D. D.

"Multa non posuerunt philosophi quae tamen possunt, cognosci per naturalem rationem, et multa ponunt quae non possunt demonstrari".

Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 1, q. 3, n. 11.

"Philosophus noster, scilicet Paulus…".

Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 49, q. 2, n. 11.

ÍNDICE

PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

1. La ininterrumpida aparición contemporánea de estudios críticos o sistemáticos realizados en torno a la figura de Duns Escoto puede dividirse en dos períodos. El primero llega hasta la segunda década del siglo XX. El segundo se extiende desde esas fechas hasta nuestros días.

Respecto a la figura del gran maesto escocés, en el primer período muchos autores tuvieron que enfrentarse a viejos juicios negativos y desconfianzas exageradas, recogidas en manuales e incluso en obras de mayores pretensiones. Surgió entonces la elogiable reacción de muchos investigadores que se sentían punzados por la injusticia de aquellas valoraciones: los nombres de Minges, Belmond, De Basly, Bettoni o Longpré –entre otros muchos– enmarcan ese contrapeso, que consiguió ahuyentar prejuicios y abrir resquicios de luz. A partir de ese momento fueron estudiadas las obras de Escoto con más calma e imparcialidad, abriéndose un segundo período que ha llegado a dar un número importante de trabajos en torno a temas específicos de la doctrina escotista. A incrementar ese interés contribuyó también la naciente investigación crítica –tras la segunda guerra mundial– en torno a la autenticidad de algunas obras que se atribuían a Escoto.

El libro que escribe Gilson sobre el Doctor Sutil, editado en 1952, es uno de los mejores de esa segunda fase: monografía que, en sentido propio, no es una síntesis completa de la doctrina escotista, sino una amplia introducción a las posiciones fundamentales del maestro; en ella ofrece los rasgos más auténticos de su fisonomía especulativa. Las muchas y acertadas intuiciones que Gilson vierte en su libro acerca de los larvados influjos y los ocultos contendientes que vitalizan el discurso del Doctor Sutil han sido confirmadas por la edición crítica de las obras de Escoto, iniciada por Balic.

Aunque Gilson se reconoce discípulo de santo Tomás, se acerca a Escoto sin máscaras ni prejuicios, con gran finura de observaciones y diligencia de anotaciones.

Pero los esfuerzos de Gilson se dirigen también a encontrar el punto original que explica la divergencia entre Escoto y el Aquinate. Y lo vislumbra en el hecho de que Escoto pertenece a la familia de los metafísicos de la esencia; por lo que le es extraño el acto de ser, tan propio del tomismo: él investiga la "entidad" sin recurrir al acto de ser. Duns Escoto enfoca la estructura metafísica del ente haciendo que la esencia se presente antes que la existencia. Por eso Gilson ase-

gura que hay dos metafísicas del ser. En la primera, la existencia es el acto de la esencia: hay ente porque hay ser. En la segunda, la existencia es un modo de la esencia: hay ser porque hay esencia real.

El libro de Gilson es, así, un banco de pruebas donde –a semejanza de lo que él plantearía en otras obras fundamentales, como *El ser y la esencia*– se pregunta por la virtualidad y alcance de los dos enfoques: la metafísica del ser y la metafísica de la esencia. Visto así el asunto básico, deberían aparecer vanas la controversias entre escotistas y tomistas: porque si no hay acuerdo en lo fundamental –la noción de ser– huelga la polémica sobre lo accesorio. Y sobrarían las miles de páginas escritas, por ejemplo, acerca de las diferencias entre la tomista analogía del ser y la escotista univocidad del ser. Gilson prueba que, en ambas perspectivas, la tesitura dialéctica de las demostraciones se debe a un rumbo inicial. En ambos casos, dentro de un movimiento ascensional, se llega al "Yo soy" del Éxodo: Escoto lo entiende como la esencia cuya modalidad propia es la infinitud; Tomás, como acto puro de existir. La infinitud juega en el enfoque escotista un papel análogo al del ser en el enfoque tomasiano. Temas subsiguientes –como el principio de individuación, la inmortalidad del alma, la estructura del conocimiento humano, la naturaleza de la voluntad– quedan adheridos al impulso originario de esos enfoques.

2. Gilson utiliza provocativamente a lo largo de la obra una estratagema retórica de largo alcance, afirmando que el Doctor Sutil es sólo un teólogo que ilustra racionalmente los misteriores de la fe; y que sus profundas disquisiciones filosóficas –que tanto abundan en su obra– no habrían de ser tomadas como un fin en sí mismas. Escoto había aceptado reverencialmente la desconfianza bonaventuriana hacia Aristóteles, símbolo de los filósofos: de modo que la filosofía no era sino una doctrina de la necesidad natural en detrimento de la libertad, o una teoría que, al concebir a Dios como naturaleza y no como persona, es incapaz de comprender que las relaciones entre Dios y las criaturas son habitudes de amor y de libertad. No habría modo de llegar a la verdad por vías filosóficas. El filósofo carecería de alas para volar hacia las alturas. La filosofía sería, absolutamente hablando, la profesada por los filósofos paganos. En conclusión: nadie debería de buscar en el Doctor Sutil –parece afirmar Gilson– algo así como un sistema filosófico completo, ni tampoco un esbozo, un germen de intención filosófica.

Para desesperación de muchos admiradores de Escoto, podrían citarse largas frases de Gilson que vienen a parar siempre a este mismo punto.

Fácilmente se admitiría que Escoto no es un filósofo profesional, sino un teólogo que, dentro de su convulso tiempo académico –en el que París y Oxford habían condenado no sólo las doctrinas de Averroes, sino también las de Tomás de Aquino–, intenta ilustrar las verdades de fe contribuyendo con la metafísica

en esa tarea. Sin embargo, las expresiones de Gilson no apagan por completo el convencimiento de que si bien Escoto recela de los filósofos, no desconfía de la razón: de ahí la sutil tendencia intelectualista que atraviesa su radical voluntarismo. Él sabe que la inteligencia de la fe sólo puede hacerse con categorías metafísicas y doctrinas filosóficas. En realidad a lo que su voluntarismo se opone básicamente es al intelectualismo averroísta, necesitarista.

Podríamos también acordar que Escoto estaba plenamente convencido de que una razón humana abandonada a sus propias fuerzas no puede progresar, quedándose varada en el necesitarismo metafísico. Ahora bien, el cristianismo había posibilitado que la razón humana consiguiera una visión más amplia de la realidad. De ahí que muchos autores contemporáneos –disintiendo de Gilson– estén convencidos de que los progresos hechos por la inteligencia humana en la investigación de la verdad, aunque dentro de una atmósfera cristiana, bien pueden merecer el nombre de conquistas racionales: el sistema de tales empeños sería una nueva filosofía. En esta dirección, y después de Gilson, se han movido G. Pini, A. B. Wolter, L. Honnelfelder, M. B. Ingham, G. Pizzo, R. Cross, L. Parisoli, E. Wölfel, y un largo etcétera. Estos autores, alentados también por anteriores obras de Balic y Bettoni, pretenden reconstruir la filosofía escotista, aunque para ello pongan a prueba muchas dotes de elaboración personal. Si el Doctor Sutil no tuvo tiempo de desarrollar en todas sus consecuencias las notables intuiciones especulativas diseminadas en sus escritos, es claro que el investigador actual ha de prestar oídos al secreto ritmo de esas intuiciones para encontrar la inspiración unitaria que las vivifica. Es muy plausible una síntesis de filosofía escotista. Pero también bastante difícil. En cualquier caso, el estudioso que pretenda seguir filosóficamente las intuiciones de Escoto –teológicamente acrisoladas– tiene la inmediata y urgente tarea de determinar o definir nítidamente la estructura y alcance de la función racional que ha de plantear y solucionar los diferentes problemas que se le presenten.

Se yergue, en fin, ante nosotros el desafiante reto de des-teologizar el voluntarismo de Escoto, su exaltación de la libertad absoluta y la omnipotencia divina, la cual no estaría sujeta a ley o determinación alguna. Si se mantiene como canon racional la tesis teológica de que en la naturaleza no existe una ley necesaria, especialmente en el orden moral, produce estremecimiento espiritual enfrentarse a la ausencia de una ley natural humana: la norma suprema de moralidad no sería ya la ley eterna divina, sino la voluntad de Dios, de cuyo arbitrio depende la verdad, el bien y el mal moral. Precisamente uno de los lances más apasionantes de los estudios contemporáneos es la reconstrucción filosófica de ese voluntarismo "antipagano" –o radicalmente cristiano– que debe dejar quizás un amplio margen a la función intelectual y cuyas marcas están muy dispersas en el Doctor Sutil. La obra de W. Hoeres significó en 1962 un esfuerzo notable en esa dirección.

Matizando con un ejemplo el sentido de esta deriva, al margen de Gilson, podría decirse que el Doctor Sutil acepta abiertamente que el hombre puede naturalmente saber que el ente como tal es el objeto propio y adecuado de su entendimiento, aunque no pueda naturalmente saber si más allá de los seres materiales conocería directamente también los seres inmateriales. Y así, el escotista demuestra filosóficamente que el alma puede sobrevivir al cuerpo, aunque no pueda demostrar cómo de hecho sobrevive, pues el hombre carece naturalmente de la experiencia de una actividad puramente espiritual, ajena al mundo sensible.

3. Tras la lectura de esta espléndida monografía de Gilson –que no sólo gusta por exquisitamente histórica, sino también por desbordantemente especulativa– uno queda convencido de la razón más profunda que explica la coexistencia de varias metafísicas. Y con esa razón profunda, que no ha envejecido, Gilson perfila la figura intelectual de Escoto. Motivo suficiente para seguir alentando, con esta traducción al español, un futuro fértil de estudios sobre el pensamiento del Doctor Sutil.

Para esta edición española, en fin, he querido referir en un breve apéndice bibliográfico, elaborado por temas específicos, las más principales obras, antiguas y modernas, que se han ocupado de Escoto.

Juan Cruz Cruz

PREFACIO

Desde 1913, cuando hablaba ya de Duns Escoto en *La libertad en Descartes y la teología*, nunca he dejado transcurrir mucho tiempo sin retornar a él para estudiarlo o enseñarlo. De ahí la acumulación de notas tomadas sobre las diversas ediciones que me ofrecían los azares de una vida errante, desde las góticas de Jehan Petit hasta los primeros volúmenes de la edición crítica largamente deseada, pasando por Wadding, García y otros. Estas notas no se adicionaban. Al representar cada serie un esfuerzo nuevo, y, por así decir, el trazado de otra senda a través de esta espesura de textos, resultaba imposible reunirlas en un conjunto. Esto me ha enseñado al menos cuántos libros diferentes sobre Duns Escoto serían posibles, y que se podrían concebir indefinidamente otros, sin que ninguno de ellos constituyera la suma de los otros. El único punto de vista que podía entonces concebir sería, pues, la ausencia de todo punto de vista. De ahí este libro, fundado principalmente en los *Comentarios* a Pedro Lombardo por Duns Escoto, donde se encontrarán las reflexiones de un lector que, sin otra preocupación que la de comprenderlo, se pone a escribir.

Se explican así los límites propios de esta obra. No se encontrarán en ella investigaciones eruditas sobre las fuentes de la doctrina ni sobre el medio en el cual se constituyó. Las invitaciones para ello, no obstante, surgían en cada página del texto, y todas ellas eran dignas de aceptarse, pero sería necesaria una suerte de genio para entregarse a estas explicitaciones sin perder de vista las posiciones fundamentales que se intentan desentrañar. No se encontrará tampoco un "sistema" de Duns Escoto, pero, en este caso, la única razón de ello es que no lo he encontrado. Me he contentado entonces con ver a este teólogo en su actuar mismo, preguntándome por lo que hacía y –con una ambición más secreta pero aquí verdaderamente primera– intentando saber *quién* era él.

Con la condición de escucharlo más extensamente antes de tomar uno mismo la palabra, esta tarea resulta posible hasta cierto punto, y es lo que espero haber hecho, con el deseo de que haya lectores con la misma paciencia, lo cual es mucho pedir. Sé muy bien qué libro acerca de Duns Escoto me hubiera gustado poder leer, pero, contrariamente a la fórmula recibida, no es de ninguna manera el que he escrito. Cuanto más releía a Duns Escoto, más imposible me parecía adjudicarle sin traicionarlo una síntesis doctrinal filosófica, o aún teológica, donde todo se ubicara linealmente en orden, a partir de algunos principios. Lo menos que se puede decir es que un libro de este tipo, legítimo en sí y que no

traicionaría necesariamente el pensamiento del maestro, no daría una imagen fiel de su obra. El sentido de los principios utilizados por Duns Escoto sólo se comprende por el uso que él hace de ellos. Siempre es imprudente deducir de ellos, y en su nombre, consecuencias que él mismo no ha deducido, porque, tal como lo entiende Duns Escoto, la verdad no depende sólo de los principios, sino también de la naturaleza de las cosas que el filósofo interpreta a la luz de los principios. Espero que esta reflexión me haya conducido a no hacerlo más abstracto y sistemático de lo que él es.

Sin embargo, Duns Escoto es un autor difícil. El esfuerzo que se requiere para comprenderlo es tal que no se puede esperar aprehender sus posiciones fundamentales sin dejar de lado ciertas limitaciones de hecho, que, según decía, son inseparables de aquellas. Por lo tanto, uno se expone a transformarse en esquemático, no solamente desde el punto de vista de la historia, sino también desde el de la doctrina, y, al hacer esto, a falsear las perspectivas mismas que se aspira a desentrañar. El subtítulo de esta obra dice de manera bastante clara que, limitándose a las posiciones fundamentales de Duns Escoto, no se propondrá más que introducir al lector en ellas. Consecuentemente, me he repetido esto tantas veces cuantos problemas diferentes había por resolver a la luz de los mismos principios, pero nunca he agotado el detalle de su discusión. Entonces, el maestro no es de ninguna manera responsable de las mutilaciones que su historiador le ha hecho sufrir. Lo es menos aún, si esto es posible, de las observaciones doctrinales hechas acerca de él por un lector que conversa consigo mismo en su lectura y que, si bien ha eliminado muchas al releerse, no ha podido decidirse a suprimirlas en su totalidad. A decir verdad, ellas no resultan de la historia. Su autor sólo desea que al discutirlas, se evite desligarlas de su contexto. Los largos años de trato con Duns Escoto que inspiran este libro no garantizan sus conclusiones, pero sí invitan a no descartar demasiado apresuradamente la imagen del Doctor Sutil que propone. De formación lenta, la obra espera que no se le niegue tiempo para habituarse a ella. Ni aún el autor se jacta de saber en qué medida es verdadera, pero le parece percibir, gracias al teólogo del ser infinito, una suerte de luz sobre la obra común de la teología cristiana, lo que ésta fue en otro tiempo y lo que podría volver a ser hoy si los debates inevitables que acompañan a toda libertad doctrinal, en lugar de nutrirse de su propia sustancia, se dirigieran nuevamente a la sustancia misma de su objeto.

Algunas palabras concernientes a la redacción de esta obra. Estuvo completamente terminada en diciembre de 1949, antes de los primeros volúmenes de la edición crítica elaborada por la comisión escotista de Roma. Al ver este incomparable instrumento de trabajo, el autor de un libro acerca de Duns Escoto podía medir, en una primera mirada, la magnitud de la pérdida que había sufrido; pero no es posible retocar un trabajo terminado, pues cada vez que uno vuelve a sumergirse en los textos del Doctor Sutil es necesario comenzar de nuevo, sin nin-

guna certeza de tener éxito, aun a costa de un esfuerzo igual al precedente. He debido contentarme con tomar de este tesoro tanto como me ha sido posible, no sin envidiar a aquellos que, al llegar más tarde, lo tendrán entero a su disposición. Nuestras citas están tomadas de la edición García para el *Opus Oxoniense* I y II; las he cotejado varias veces con las partes publicadas de la edición crítica. Para todas las demás obras de Duns Escoto, salvo el *De primo principio* (citado según la edición E. Roche) he renunciado a indicar el tomo y la página tanto de Wadding cuanto de la reimpresión Vivès, por no haber dispuesto de manera permanente de una de estas dos ediciones. Las referencias bastarán, por otra parte, para permitir hallar ahí los textos. El lugar de publicación de los fragmentos aislados, publicados en diversas obras, anuarios o revistas, queda siempre indicado. Finalmente, se podrá observar que los pasajes, a veces extensos, que se reproducen en las notas, contienen a menudo mucho más que nuestro propio texto. Ocurre que Duns Escoto, cuyo pensamiento es habitualmente sintético, introduce simultáneamente más temas doctrinales que los que el análisis puede considerar a la vez. Por otra parte, por más cuidado que se ponga en traducirlo, Duns Escoto sigue siendo más claro en latín que en francés o español. Si he introducido algunas de sus fórmulas en mi propio texto, es porque hay a menudo en su lengua este *nescio quid latentis energiae*, del cual habla un antiguo comentador, que en otra parte señalaba ante uno de estos pasajes, ciertamente árido, que no es posible desplazar una palabra sin echar por tierra su sentido: *profecto dum haec scribebat calamum in mente tingebat.* Duns Escoto escribe más para expresar su pensamiento que para hacerlo comprender. En vano cabría esperar de él las deferencias con las que Tomás de Aquino colma a su lector; pero esta manera abrupta y algo altiva presenta al menos una ventaja: hace difícil al lector caer en la ilusión, tan peligrosa en el lector de santo Tomás, de haber alcanzado fácilmente en su fondo el pensamiento del maestro. Con Duns Escoto, se advierte enseguida que no se comprende, y aquellos que, después de haber conquistado, mal que bien, una cierta inteligencia de su doctrina, se esforzarán por superar fórmulas fáciles de repetir para alcanzar las intuiciones originales de las cuales ellas brotan, verán sin duda que aquello de lo cual él habla es en efecto de tal naturaleza que le corresponde más ser *visto* que ser *comprendido*. Tal es al menos mi experiencia personal, y por más errores que pueda tener, espero que se advierta que este libro ha nacido del deseo de comunicarla.

Debo al lector, y a Duns Escoto, una última precisión. Intentar comprender las posiciones fundamentales del Doctor Sutil no es de ninguna manera situarlo en su tiempo. El interés del filósofo no puede no perjudicar aquí a la historia. Duns Escoto ha dialogado con muchos otros teólogos, entre los cuales se puede decir que Enrique de Gante es su interlocutor preferido. Para él, Enrique era más importante que Tomás; para nosotros, y en sí mismo, es verdadero lo contrario. Un libro de historia pura acerca de Duns Escoto otorgaría un lugar consi-

derable a Enrique de Gante, a Gil de Roma, a Godofredo de Fontaines, mientras que esos autores sólo ocuparán uno muy pequeño en el nuestro. Por el contrario, compararé a Duns Escoto con Tomás de Aquino cada vez que Duns Escoto mismo discuta con santo Tomás sobre un punto importante, o cuya importancia yo mismo haya percibido. De ello puede resultar una ilusión de perspectiva que no está en mi espíritu, pero que involuntariamente puedo crear en el de otros, y de la cual mis lectores deberán estar prevenidos. El Duns Escoto que presento, cuyo interlocutor principal es Tomás de Aquino, no es una realidad histórica, pero su diálogo con Tomás de Aquino sí lo es y, de todos sus interlocutores, Tomás de Aquino es filosóficamente el principal. Lo es en sí; lo es también para mí.

Si tuviera tiempo para ello, me agradaría seguir de cerca, en otro libro, la conversación entre Duns Escoto y Enrique de Gante, o también Gil de Roma. Quienes emprendan este trabajo nos enseñarán mucho acerca de Duns Escoto, pero difícilmente podría esperarse una confrontación doctrinalmente más instructiva que la de las dos grandes metafísicas: la del ser concebido como *essentia* y la del ser concebido como *esse*. También aquí evitemos toda ilusión; esta confrontación no es el único objeto de mi libro, pero la he asumido, cada vez que se ofrecía, para poner de relieve aquello que la posición filosófica de Duns Escoto tiene de propio. Tal vez se perciba en alguna ocasión que comprender mejor a Duns Escoto no es inútil para comprender bien a Tomás de Aquino.

CAPÍTULO I

EL OBJETO DE LA METAFÍSICA

Desde el prólogo del *Opus Oxoniense*, Duns Escoto se encuentra ante un problema teológico de importancia decisiva para la delimitación de las fronteras entre filósofos y teólogos. Así pues, también por ahí debemos comenzar nosotros.

1. Límites de la metafísica

Para un teólogo, la metafísica no es la sabiduría por excelencia. Más allá del conocimiento natural supremo se halla la teología, y toda definición precisa de una o de otra implica la de sus relaciones[1]. La discusión más completa que nos ha dejado Duns Escoto acerca de este problema se encuentra en el Prólogo del *Opus Oxoniense*. Se sabe que esta obra es un comentario al *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo[2]. En la introducción que precede al primer libro de su

---

1 Hemos ya tocado esta cuestión en "Metaphysik und Theologie nach Duns Scotus", *Franziskanische Studien*, 1935 (22), pp. 209-231. Entre las numerosas contribuciones de los antiguos escotistas al estudio del problema, se puede consultar con buenos frutos Claudius Fraseen, O.F.M., *Scotus Academicus*, nueva edición revisada sobre las correcciones del autor, Roma, 1900, t. 1, pp. 1-94; Jerónimo de Montefortino, *Ven. J. Duns Scoti Summa Theologica ex universis operibus ejus concinatta*, *juxta ordinem et dispositionem Summae Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis*, Roma, 1900, I, q. 1, t. 1; pp. 5-73; nueva edición. Este trabajo, cuya fuente exacta en Duns Escoto es lamentablemente a veces difícil de identificar, no es menos útil para comparar, en cada punto, la posición escotista con la posición tomista. En la época moderna, ver Parthenius Minges, O.F.M., *Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita et exposita*, Quaracchi, 1930, t.1, pp. 501-521; Déodat de Basly, O.F.M., "Scotus Docens", *La France Franciscaine*, 1934 (17), pp. 111-137. Acerca del conjunto de nuestro problema, ver C. L. Shircel, O.F.M., *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of Duns Scotus*, Washington, 1942, estudio muy preciso, exacto y excelente para todo lo que compete al pensamiento de Duns Escoto mismo.

2 El texto se reproduce con la mayor parte de los comentarios que han sido publicados, los de san Buenaventura, los de santo Tomás de Aquino o de Duns Escoto por ejemplo. Se encuentra

obra, Pedro Lombardo no había utilizado el término "teología" excepto bajo la forma derivada *theologicarum inquisitionum abdita aperire*. También en santo Tomás de Aquino, y hasta en la *Summa Theologiae*, el término *theologia* no es de uso corriente para designar la *sacra doctrina* que profesa el teólogo[3]. En Duns Escoto, por el contrario, *theologia* es el término usual en tales casos; se ha convertido en el nombre propio que designa el saber necesario al hombre para permitirle alcanzar su fin.

La fórmula escotista del problema merece por otra parte retener nuestra atención: "¿Es necesario al hombre, en el estado en que se halla, que le sea sobrenaturalmente inspirada una doctrina especial, de tal modo que él no podría alcanzarla con la luz natural del intelecto?"[4]. La pregunta se plantea a propósito del hombre *pro statu isto*, *es decir*, en su estado presente, tal como resulta del pecado original. El hecho mismo de que el problema sea explícitamente planteado resulta significativo. San Buenaventura, quien comentó a Pedro Lombardo hacia 1250, no había juzgado necesario dedicarle un artículo especial[5]. En

---

una excelente edición, con identificación de las fuentes del texto, en *Petri Lombardi libri IV Sententiarum*, studio et cura P. P. Collegii S. Bonaventurae in lucem editi, Quaracchi, ^{2}1916, 2 vols.

3 Acerca de la evolución que en el siglo XIII desemboca en plantear la teología como ciencia o al menos como una disciplina distinta de la Santa Escritura, en la cual no obstante se funda, ver M. D. Chenu, *La theologie comme science au XIIIe siécle*, París, ^{2}1943. El nombre mismo se ha impuesto lentamente. El mismo santo Tomás de Aquino, aún cuando lo utiliza sin dudar (*In I Sententiarum*, prol q1 resp) lejos está de emplearla tan a menudo como los intérpretes modernos de su doctrina. En Duns Escoto, por el contrario, *theologia* es el término establecido para designar la *sacra doctrina* como distinta de la filosofía. Encontraremos numerosos ejemplos de ello.

4 "Utrum homini pro statu isto sit necessarium aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam videlicet non posset attingere lumine naturali intellectus?". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 1. Citaremos el *Opus Oxoniense* para los libros I y II, según la reedición de M. F. Garcia, O.F.M., Quaracchi, 1912 y 1914, 2 vols., pero conservando la numeración de los artículos adoptada por Wadding y corrigiéndola según las partes de la edición crítica ya publicadas. Agregamos en ocasiones el número del parágrafo al final de la referencia. Ejemplo: (35) significa: edición de la comisión escotista, parágrafo 35.

5 Las cuatro cuestiones del prólogo de san Buenaventura tratan acerca de la causa material de la teología, su causa formal, su causa final y su causa eficiente (*In I Sententiarum*, Proemium, ed. Minor, Quaracchi, 1934, t. 1, pp. 6-12). No parece tener conciencia de la necesidad de que la teología pueda ser puesta en duda en nombre de la suficiencia de la filosofía. Acerca de la actitud de san Buenaventura frente a Aristóteles, ver É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, J. Vrin, París, 1924; ^{2}1943, pp. 12-13. En sentido contrario, F. Van Steenberghen, *Siger dans l'histoire de l'aristotelisme*, Louvain, 1942, c. 2, p. 446 y ss., o del mismo autor, *Aristote en Occident*, Louvain, 1946, c. 6, pp. 131-147.

1254/5, si el texto del cual disponemos se remonta a esta fecha[6], santo Tomás de Aquino, por el contrario, juzgaba oportuno establecer en su comentario la necesidad de un saber superior a la filosofía. La suficiencia de la filosofía se hallaba sostenida ahí hipotéticamente, pero en términos claros, en una de las objeciones que él mismo se plantea: "ad perfectionem hominis sufficit illa cognitio quae ex naturali intellectu potest haberi; ergo praeter philosophiam non est necessaria alia doctrina"[7]. En el comentario de Duns Escoto, es decir, alrededor de 1300, ya no sólo se confrontan tesis, sino hombres: "In ista quaestione videtur esse controversia inter philosophos et theologos"[8]. Sin duda, este cambio de perspectiva no está desprovisto de significación.

Sea cual fuere la fecha a la que corresponda el texto actualmente conocido del *Opus Oxoniense*, las tesis que ahí se formulan son posteriores a la Condena de 1277[9], que implica la existencia de un conflicto entre filósofos y teólogos y partidarios de una sabiduría puramente filosófica. Al condenar esta proposición escandalosamente osada, *quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*[10], o esta otra: que las virtudes intelectuales y morales de las que habla Aristóteles bastan al hombre para asegurar su felicidad eterna[11], Étienne Tempier había intentado denunciar los errores contemporáneos, es decir, los sostenidos por hombres que vivían en su tiempo. Sin embargo, no es necesario admitir que Duns Escoto mismo tuviera en consideración en primer lugar a algunos de sus contemporáneos. Sin duda, él no habla de "filosofía" sino de "filósofos". Se verá, no obstante, en la manera en la que él habla, que su pensamiento se mueve sobre todo en el plano muy clásico de la distinción entre *sancti* y *philosophi*. Los filósofos en los que piensa parecen ser en primer lugar los de la Antigüedad, muy particularmente Aristóteles. Estos hombres no habían tenido nunca la ocasión de sostener la suficiencia de la filosofía frente a una revelación judía que ignoraban, ni frente a una revelación cristiana que no podían anticipar. Se habían

---

6 Fecha por otra parte incierta. Se sabe que santo Tomás de Aquino ha redactado una segunda vez, hacia 1264, su comentario acerca del libro I de las *Sentencias*. Probablemente es esta segunda redacción la que leemos en sus obras completas. Sería interesante saber si él tomó claramente posición diez años antes.

7 Tomás de Aquino, *In I Sententiarum*, Prol q1 a1 obj3.

8 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 1, n. 3; t. 1, p. 5.

9 P. Callebaut, "Le bienhereux Jean Duns Scot á Cambridge vers 1297-1300", *Archivum franciscanum historicum*, 1938 (21), pp. 608-611.

10 H. Denifle / A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, Paris, 1889, p. 552, prop. 154.

11 "Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur philosophus in Ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternam". H. Denifle / A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, p. 552, prop. 157.

contentado con la filosofía porque no disponían de nada más. La posición de Duns Escoto marca el momento en el cual, bajo la presión del averroísmo contemporáneo y de sus reivindicaciones, la sabiduría cristiana se pregunta si la filosofía es verdaderamente capaz de justificar con derecho la suficiencia de la cual se jacta. Se trata, por tanto, para él de saber si el conocimiento filosófico por sí solo, sin el auxilio de un conocimiento sobrenaturalmente revelado, le basta al hombre para alcanzar su fin.

Si algo puede hacer necesaria una revelación sobrenatural es la insuficiencia de la naturaleza. Duns Escoto reduce entonces el debate, en primer lugar, a una divergencia fundamental referente a la perfección o imperfección de la naturaleza humana: "Los filósofos sostienen la perfección de la naturaleza y niegan la perfección sobrenatural; los teólogos, por el contrario, conocen la deficiencia de la naturaleza, la necesidad de la gracia y la perfección sobrenatural"[12]. Los mismos términos usados por Duns Escoto (*defectum naturae*) sugieren que aquí no piensa en la naturaleza considerada *in statu hominis instituti*, sino en la naturaleza humana *pro isto statu*, es decir, en el estado en el cual ella se encuentra como consecuencia del pecado original. Se pregunta qué es lo que diría un filósofo si intentara sostener que una revelación sobrenatural es necesaria al hombre para alcanzar su fin: "Un filósofo diría que ningún conocimiento sobrenatural es necesario al hombre en el estado en el que se halla (*pro statu isto*), sino que él puede adquirir, por el simple juego de las causas naturales, todo el conocimiento que necesita"[13]. Por consiguiente, Duns Escoto se pregunta acerca de la necesidad de la revelación en función, primeramente, de las consecuencias del pecado original.

Es inmediatamente evidente que este planteamiento del problema no es sólo teológico, como debe ser, sino que supone resuelto otro problema teológico en el cual Aristóteles no podía pensar: la condición presente del hombre *in statu*

---

[12] "In ista quaestione videtur controversia Inter philosophos et theologos. Et tenent philosophi perfectionem naturae et negant perfectionem supernaturalem; theologi vero cognoscunt defectun naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalem", Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 1, n. 3.

[13] Diceret ergo philosophus quod nulla est cognitio supernaturalis homini necesaria pro statu isto, sed quod omnem cognitionem sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium. Ad hoc adducitur simul auctoritas et ratio Philosophi ex diversis locis". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 1, n. 3. "Ad primum requireret dici qualis fuerit cognitio hominis instituti, quod usque alias differatur, saltem respectu viatoris pro statu isto est dicta cognitio supernaturalis, quia facultatem ejus naturalem excedens: naturalem dico secundum statum naturae lapsae". *Opus Oxoniense*, q. 1, a. 2, n. 13. Interpretamos el primer *pro statu isto* como aquello que designa el estado de naturaleza caída. Es lo que nos parece que sugiere el contexto. Sin embargo, ni Duns Escoto ni Lychet lo dicen expresamente en su comentario a este pasaje, indudablemente porque lo consideran evidente.

naturae lapsae. Este hecho es destacable, pues, a primera vista, nada impone al teólogo como tal este planteamiento de la cuestión. No es *a priori* evidente ni necesario que el estado de naturaleza caída deba ser invocado en la discusión de este problema. Esta necesidad sólo se impone en una teología según la cual se puede al menos preguntar si en el caso de que el pecado original no se hubiera cometido, el hombre habría podido conocer distintamente su fin sin que éste le fuera sobrenaturalmente revelado. El planteamiento escotista del problema invita a advertir, con la reserva de las verificaciones ulteriores que se impongan, que el estado primitivo del intelecto humano no es ya su estado actual, y que su campo de visión puede hallarse reducido como consecuencia de la falta de Adán. Si esta hipótesis se verificara, la noética y la epistemología de los filósofos se encontrarían aquí criticadas a partir de conclusiones previas que conciernen al alcance del intelecto humano *pro statu isto*. No obstante, agreguemos que Duns Escoto mismo no comienza por definir el estado de naturaleza caída. No nos dice de inmediato exactamente en qué puede afectar este estado a la solución de su primer problema. Sin duda, la razón es que esta precisión no es inmediatamente necesaria, de tal modo que podemos aguardar con él el momento de formularla.

¿Qué respondería un filósofo, es decir, un hombre que sólo dispone de la razón natural, en el supuesto de que se preguntara si es necesaria al hombre una revelación? En primer lugar, que ella es inútil; luego que la noción misma es contradictoria e imposible.

En un texto que ya santo Tomás, y luego de él Duns Escoto, no dejan de citar, Avicena había dicho que las nociones de "ser" y de "cosa" son las primeras que aprehende el intelecto humano[14]. El ser es entonces el objeto primero de nuestro intelecto. Ahora bien, toda facultad de conocimiento cuyo objeto primero es un objeto común, es decir, que incluye en sí otros objetos, aprehende naturalmente todo lo que entra bajo tal objeto y lo alcanza como incluido de suyo en su objeto natural. La vista, por ejemplo, alcanza no solamente su objeto primero, que es el color, sino todo lo que, en tanto que coloreado, cae por ello bajo su captación. Lo mismo ocurre con las otras facultades cognoscitivas, y la razón es la siguiente. Normalmente, el objeto *primero* de una facultad es también su objeto *adecuado*. Se llama *adecuado* el objeto de una facultad cuando incluye todo lo que ella puede conocer, y conocerlo enteramente. En otras palabras, el objeto adecuado de una facultad le es exactamente coextensivo; sus áreas respectivas no se distinguen en nada, ni por exceso ni por defecto. Si el objeto

[14] "Dicemus igitur quod *ens* et *res* et *necesse* talia sunt quae statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se". Avicena, *Metaphysica*, I, c. 6; en *Opera*, Venise, 1508, fol. 72rb. Notar, a propósito de este texto, que lo "necesario" es para Avicena una noción primera, inseparable de la de "ser" e inmediatamente dada con ella.

primero y adecuado del intelecto humano es el ser, el hombre puede naturalmente conocer todo lo que, en el sentido que fuere, merezca el título de "ser", puesto que lo que es cognoscible es el ser. Ninguna revelación sobrenatural debería ser entonces necesaria al hombre, dado que lo que ella revelaría pertenecería al ser, que es el objeto primero, natural y adecuado de nuestro intelecto[15].

Como se ve, la argumentación se apoya en la necesidad de una exacta proporción entre la facultad de conocer y su objeto, y por ello la noción de un saber *sobrenatural* recibido por una facultad *natural* de conocer puede ser denunciada como no solamente superflua, sino contradictoria. Para que la revelación de un conocimiento sobrenatural fuera posible, sería preciso que el intelecto humano fuera, *in puris naturalibus*, desproporcionado al objeto de este conocimiento y que, de una manera u otra, la proporción pudiera ser restablecida. Ahora bien, esto no es posible, pues si lo que se le añade es natural como ella, el todo quedará desproporcionado a este objeto sobrenatural; será necesario entonces añadirle algo, a partir de lo cual se volverá a plantear el mismo problema, y así indefinidamente. Para evitar continuar de este modo al infinito, es preciso detenerse desde el principio. Digamos entonces que el intelecto humano es, de suyo, proporcionado a todo objeto cognoscible según el modo de conocimiento que sea. No es, por tanto, necesario ni posible que un conocimiento sobrenatural le sea inspirado[16].

Decir a un filósofo lo que hubiera dicho si hubiera planteado un problema que no planteó es siempre una empresa arriesgada. A primera vista, nada parece más legítimo que hacer negar por un filósofo, en nombre de Aristóteles, la necesidad de una revelación, y Duns Escoto mismo ha podido recoger fácilmente, tanto en el *De anima* como en la *Metaphysica*, datos con los cuales probar la suficiencia del intelecto para conocer naturalmente su objeto[17]. Sin embargo, al

---

15 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 1; t. 1, p. 3. Ver el texto, felizmente corregido, en *Relatio a Comissione Scotistica exhibita Capitulo Generali Fratrum Minorum Assissi, A. D. 1939 celebrando*, Romae, 1939, pp. 11-18. Cfr. *Opus Oxoniense*, II, d. 9, q. 2, a. 5, n. 35; t. 2, p. 475. Un segundo argumento, *a fortiori*, es que "sensus non indiget aliqua cognitione supernaturali pro statu isto, ergo nec intellectus". *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 1, n. 1.

16 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2. Lychet comenta de este modo la fórmula "secundum omnem modum cognoscibilis": scilicet abstractive, intuitive, intense, remisse et hujusmodi.

17 En *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 1, n. 3, Duns Escoto recurre a Aristóteles, *De anima*, III, 5, para concluir de ahí que en tanto que el intelecto posible puede convertirse en todos los inteligibles y el intelecto agente puede producirlos a todos, el hombre es naturalmente capaz de todo conocer. En el parágrafo 4 que sigue inmediatamente, Duns Escoto recurre a *Metaphysica*, VI, 1, 1026a 19 (cfr. XI, 7, 1064b 2), donde Aristóteles divide las ciencias especulativas en matemática, física y metafísica. De hecho, Aristóteles no dice metafísica, sino teológica, y es curioso que Duns

reflexionar, nada es menos seguro, y quizás no por azar nuestro teólogo parte aquí sobre todo de Avicena más que de Aristóteles. En realidad, lo que él critica es una tesis que se atribuiría a Avicena e intentaría justificarse con ayuda de los escritos tomados de Aristóteles. El Filósofo, ciertamente, nunca ha enseñado que una revelación sobrenatural fuera necesaria al hombre para alcanzar su fin, pero tampoco ha pretendido que el intelecto humano fuera adecuado al ser en tanto que ser y naturalmente capaz de aprehenderlo. Él ha sostenido más bien todo lo contrario, puesto que, según él, el ser sólo nos es directamente accesible a través de la experiencia sensible y el único ser que merece plenamente este título, el inteligible, se nos escapa por su pureza misma. Por lo tanto, existirían elementos para la revelación en el mundo de Aristóteles, y por ello, al llevar a cabo las adecuaciones platónicas necesarias para liberar al alma humana de su cuerpo, Alfarabí y Avicena han hecho circular ahí una larga corriente de iluminaciones inteligibles. No se trata ahí de revelaciones sobrenaturales, pero ellas pueden entenderse como sobrehumanas y, en todo caso, intervienen seguramente para ampliar en realidad el intelecto humano a la medida de lo que, en estas doctrinas, es por derecho su objeto adecuado: el ser. Esta salvación completa del hombre por la filosofía, que Aristóteles nunca parece haber esperado, parece, por el contrario, que nos es concedida por el neoplatonismo de Avicena. Nos podemos preguntar si Duns Escoto tuvo o no clara conciencia de esta diferencia, y aun si una de sus preocupaciones no habría sido la de reducir Avicena a Aristóteles, al negar a la filosofía pura los conocimientos a los que aspira sin tener derecho a ello.

El primer argumento que Duns Escoto opone a la tesis adversa, si bien está expresado en términos aristotélicos, no es sin embargo totalmente aristotélico: para actuar con vistas a un fin, es preciso desearlo; para desearlo, es preciso conocerlo; ahora bien, el hombre no puede tener ningún conocimiento distinto de su fin sólo por sus recursos naturales; luego es necesario que le sea dado un conocimiento sobrenatural[18]. Todo el peso del argumento reside manifiesta-

---

Escoto no haya conservado este término, que hubiera reforzado el argumento. Sea lo que fuere de este detalle, Duns Escoto concluye a partir de esta división de las ciencias que puesto que estas tres disciplinas cubren la totalidad del ser, no queda lugar para ninguna otra, como sería el caso de un conocimiento revelado. Finalmente, en el parágrafo 5 (t. I, pp. 6-7), al fundamentarse en los *Segundos Analíticos*, I, 2, 71b 16 s., Duns Escoto argumenta que, puesto que conocemos naturalmente los primeros principios, debemos poder conocer naturalmente todas sus consecuencias.

[18] "Omne agens propter finem agit ex appetitu finis; omne per se agens agit propter finem; ergo omne per se agens suo modo appetit finem; ergo sicut agenti naturali est necessarius appetitus finis, propter quem debet agere, ita agenti per cognitionem... necessarius est appetitus sui finis, propter quem debet agere, qui sequitur cognitionem. Patet ergo major. Sed homo non potest scire ex naturalibus finem suum distincte, ergo necessaria est sibi de hoc aliqua cognitio supernaturalis". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2, n. 6.

mente en su premisa menor: el hombre es naturalmente incapaz de conocer *distintamente* su propio fin, proposición que sólo tiene sentido si quien la formula, ya provisto de este conocimiento distinto, se considera en ello deudor de la revelación cristiana.

Éste es precisamente el caso de Duns Escoto. El no pone en duda que Aristóteles, Averroes o Avicena hayan tenido algún conocimiento del verdadero fin último del hombre, pero sí niega que este conocimiento haya sido suficiente para asegurar la salvación. Esto es tanto como decir que lo que le reprocha a la filosofía en general es su incapacidad radical para descubrir por sí sola lo que sólo sabemos por el mensaje del Evangelio. No se lo reprocha en tanto que filosofía. En tanto que tal, ella ha hecho lo que ha podido y no se podría esperar de ella lo que no está en su naturaleza poder hacer. El Dios del Evangelio no es su objeto. Duns Escoto argumenta aquí como un cristiano que sabe que el fin último del hombre no es un simple conocimiento especulativo y abstracto de la naturaleza divina, sino una visión directa y beatificante de Dios. Razona como un teólogo que se apoya en la fe y su intención no es reprochar a los filósofos el no haber sabido lo que la filosofía no puede saber, sino más bien establecer que la filosofía fue y sigue siendo incapaz de saber por ella misma aquello que sólo la revelación puede darnos a conocer.

Se podría pensar, aun leyendo sólo el texto de Wadding, que en efecto la actitud de Duns Escoto ha sido tal, pero es imposible dudar de ello, desde que los nuevos editores del *Opus Oxoniense* nos han dado la "nota" principal, omitida por Wadding, donde el Doctor Sutil expresa el fondo mismo de su pensamiento. "No hay nada sobrenatural de lo que se pueda mostrar, por la razón natural, que se halle en el *homo viator* ni que sea requerido para su perfección. Quien lo posee no puede tampoco saber que eso se halla en él. Por lo tanto, es imposible recurrir aquí a la razón natural contra Aristóteles. Si se argumenta a partir de lo que se cree, el argumento no conducirá contra él, porque él no concederá una premisa que sea objeto de fe. Ahora bien, en las razones esgrimidas aquí, una de las premisas es objeto de fe, o probada a partir de un objeto de fe; ellas no son sino persuasiones teológicas, que conducen de lo que se cree a lo que se cree [*ideo non sunt nisi persuasiones theologicae ex creditis ad creditum*]"[19].

Por lo tanto, la posición de Duns Escoto es la de un teólogo que, por razones teológicas, algunas de cuyas premisas son objetos de fe, intenta fijar los límites que la filosofía de Aristóteles nunca superó. Lo que Aristóteles sabe se confunde de hecho, para él, con lo que la filosofía puede saber, pero precisamente por esta razón, el Doctor Sutil no piensa ni por un instante en probar que ésta hubiera podido o debido saberlo. Su denuncia de la insuficiencia de la filosofía,

19 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, ed. crítica, I, a. 12.

por consiguiente, se funda aquí en un motivo puramente religioso: la insuficiencia del conocimiento natural para procurar al hombre su salvación.

Para probarlo, observemos en primer lugar que todo lo que actúa por sí, actúa con vistas a un fin. Es éste también el caso de los agentes naturales, que desean necesariamente el fin con vistas al cual ellos deben actuar. También es el caso de los seres cuya acción es guiada por el conocimiento, con la diferencia, de que, para actuar, estos últimos deben conocer el fin con vistas al cual actúan. Agreguemos que este conocimiento debe ser distinto, pues nadie podría alcanzar un fin del cual tuviera sólo un conocimiento confuso. En tanto que ser dotado de razón, el hombre no puede desear nada que no conozca, ni alcanzar nada que no desee. Por lo tanto, el problema para nosotros es intentar determinar si el hombre es naturalmente capaz de saber que su fin último es ver a Dios cara a cara y gozar eternamente de su beatitud.

Duns Escoto establece que el hombre no es capaz de ello. Su argumentación presenta esta notable particularidad, a saber, que se dirige en primer lugar directamente contra Aristóteles, como si probar que Aristóteles ha ignorado el fin último del hombre fuera equivalente a probar que la filosofía misma es incapaz de conocerlo. El Filósofo, que sigue la razón natural [*Philosophus sequens naturalem rationem*], parece decir en algunos textos que la felicidad del hombre consiste en el conocimiento adquirido de las sustancias separadas[20]. En todo caso, aun cuando no se afirme expresamente que ésa sea la felicidad suprema accesible al hombre, no concluye, por razón natural, nada preciso con respecto a este tema. Por consiguiente, o bien se equivoca, o bien permanece en la incertidumbre[21], pero en ningún caso lo "sabe".

Por otra parte, ¿cómo probaría una filosofía que el conocimiento de las sustancias separadas, el de Dios por ejemplo, corresponde a una naturaleza como la nuestra? El fin de un ser se juzga por la naturaleza de sus actos; ahora bien, nosotros no experimentamos en nosotros mismos ni conocemos en nuestra naturaleza, *in statu isto*, ningún acto a partir del cual podamos concluir que la visión

---

20 Cfr. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X, 7, 1177a 14-16. Citado nuevamente por Duns Escoto en *Opus Oxoniense*, IV, d. 43, q. 2, n. 32. Se notará que Duns Escoto no atribuye formalmente aquí esta doctrina a Aristóteles (videtur). Santo Tomás de Aquino niega que Aristóteles la haya enseñado: Tomás de Aquino, *CG* III c44.

21 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2, n. 6; t. 1, p. 8. El texto remite a Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, I, 9, 1099b 10-15. Restablecer así el texto latino citado por Duns Escoto: "Si quod igitur et aliud aliquod deorum est donum hominibus, rationabile felicitatem quoque dei datum esse, et maxime humanorum quantum optimum". Nuestro teólogo parece mantenerse más bien aquí en la incertidumbre de Aristóteles; en todo caso, no afirma positivamente, como se le ha hecho decir, que Aristóteles haya enseñado esta doctrina. Cfr. "Respondeo quod hominem esse capacem beatitudinis planum est ex Scriptura… Sed utrum sit capax secundum intentionem philosophorum, de hoc est dubium". *Reportata Parisiensia*, IV, d.49, q.7, n. 2 y 3.

de las sustancias separadas nos sea accesible y corresponda a lo que somos. En otros términos, un ser en el cual todo conocimiento, en su estado presente, presupone la experiencia sensible, no puede tener naturalmente el conocimiento distinto de que su fin consiste en conocer las sustancias puramente inteligibles. Y aun cuando se acordara que la razón natural basta para probar que la visión directa y el gozo de Dios son el fin del hombre, ella nunca probaría que este fin debe ser poseído por él eternamente, en su cuerpo y en su alma. Ahora bien, que este bien deba ser eterno y que deba pertenecer al hombre considerado en su naturaleza completa, no sólo en cuanto a su alma, son dos condiciones que sólo lo hacen más deseable[22]. Podrían citarse otras cuyo descubrimiento no sería menos imposible a la razón natural, y que sólo una doctrina sobrenaturalmente inspirada nos puede revelar.

Con respecto a esto, se imponen dos observaciones. En primer lugar, Duns Escoto se conforma aquí con establecer contra Aristóteles lo que Agustín había establecido en otro tiempo contra Plotino, a saber, que la razón natural por sí sola nunca ha osado esperar la buena nueva que constituye lo esencial del mensaje evangélico. El escenario filosófico ha cambiado después del siglo V, pero la obra que se representa sigue siendo la misma, y por ello los argumentos de los cuales se vale aquí Duns Escoto son confirmados muchas veces por autoridades tomadas de san Agustín[23]. Además –lo hemos dicho– Duns Escoto argumenta contra Aristóteles como si lo que Aristóteles había ignorado, fuera de pleno derecho inaccesible al conocimiento filosófico. Todo parece indicar que aceptaría implícitamente la identificación hecha por Averroes entre Aristóteles y la filosofía. De ahí esta inferencia de largo alcance, a saber, que aquello que Aristóteles mismo no supo, la razón humana no puede saberlo; y que basta con establecer que Aristóteles ha ignorado alguna verdad metafísica para establecer que la razón natural no podría alcanzarla por sus propias fuerzas. Esta posición, que algunos comentadores de Duns Escoto han expresado de manera pintoresca[24], implica una consecuencia importante: la filosofía, en lugar de ser conside-

---

22 Acerca de la visión de Dios por parte del hombre completo, en la visión beatífica, Duns Escoto recurre a san Agustín, *De Genesi ad litteram*, XII, 36, 69, fin; *P.L.* 34, 484. Cfr. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2, n. 7; t. 1, p. 8.

23 Ver Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 4, n. 23; t. 1, pp. 21-22, donde Duns Escoto recurre a san Agustín, *De civitate Dei*, XVIII, 41, 3; *P.L.* 41, 602: “Quamvis nescientes ad quem finem et quonam modo essent ista omnia referenda”.

24 “Si finis ultimus hominis ab aliquo philosophantium solo rationis lumine detegi posset, eum haud dubie Aristoteles Philosophorum Aquila et Naturae Genius, deprehendisset; sed ipsum non detexit”. Claudius Frassen, O.F.M., *Scotus Academicus*, t. 1, p.4. Este Aristóteles planteado como el límite último del entendimiento humano, procede en línea recta de Averroes. Que nosotros sepamos, el mismo Duns Escoto nunca ha utilizado estas fórmulas, pero Frassen es excusable, puesto que Lychet lo había precedido en este camino: “Si ergo Aristoteles princeps omnium

rada como una empresa humana siempre perfectible, particularmente gracias a las sugerencias de la revelación, es contemplada como una disciplina acabada, o mejor, finita, en todos los sentidos de la palabra. No parece que Duns Escoto se haya preguntado cuáles serían en el futuro las relaciones de la "filosofía" y la "teología". No se ha preguntado, bajo esta forma genérica, si la filosofía no habría de entrar, gracias a su asociación con la teología, en una nueva etapa de su historia, que sería quizá una etapa de progreso. Tampoco ha escrito, por lo menos según lo que conocemos, que en adelante la teología exima de la filosofía. Lo que intentamos describir es menos una doctrina que una actitud; Duns Escoto piensa menos en términos de "filosofía" y "teología" que en términos de "filósofos" y "teólogos". En otro tiempo existió el Filósofo que, habiendo dicho casi todo lo que la filosofía puede decir, no le dejó casi más que decir que lo que ya había dicho él. En el presente, hay teólogos que afirman lo que ninguna filosofía ha podido ni nunca podrá afirmar, y no permiten que la filosofía se considere capaz de afirmarlo en adelante, ni que se jacte de haberlo hecho en alguna ocasión.

Un segundo argumento contra la pretendida suficiencia de la filosofía se inspira en la misma posición. Primeramente, no basta con conocer distintamente el fin; para alcanzarlo, es preciso conocer también los medios. Ahora bien, los filósofos enseñan que todo lo que proviene inmediatamente de Dios proviene de él necesariamente, mientras que la salvación de cada hombre depende de dos decisiones de Dios, tan libre una como la otra: admitir ciertos actos como meritorios en orden a la salvación y admitirlos como merecedores. También aquí asistimos al conflicto global de dos mundos irreconciliables: el mundo de la necesidad natural, que es el de los filósofos, y el mundo de la libertad divina, que es el de la teología cristiana. No se introduce ningún matiz en el debate, excepto, quizá, un *ut videtur;* por lo que parece, la noción de libertad divina escapa a la filosofía, pues los filósofos no la han conocido[25].

---

philosophorum non cognovit distincte ultimum finem hominis propter quem ratio agit, stat ratio Doctoris quod sit ei necesaria aliqua cognitio distincta de fine ultimo, quae via naturali haberi non potest". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Commentarius, Vivès Edith., VIII, p. 16. Para una posición análoga, ver Dante, *De monarchia*, III, 16: quae (sc. humana ratio) per philosophos *tota* nobis innotuit.

[25] "Istud non est naturaliter scibile, ut videtur, quia hic etiam errabant philosophi ponentes omnia quae sunt a Deo inmediate esse ab eo necessario". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2, n. 8; Duns Escoto recuerda quizá la 53a de las proposiciones condenadas en 1277: "Quod Deum necesse est facere, quidquid inmediate fit ab ipso". H. Denifle / A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, p. 546. Se notará por otra parte que la noción de una salvación acabada naturalmente por los medios de la filosofía es uno de los errores que Gil de Roma le reprocha a Avicena; Gil de Roma, *Errores Philosophorum*, c. 6, a. 18, J. Koch / J. O. Riedl (eds.), Milwaukee, 1944, p. 34. He aquí el texto: "Ulteriuss erravit circa beatitudinem nostram volens eam

De esta manera, el hombre no podría conocer naturalmente su fin último ni los medios para alcanzarlo. Es ésta una conclusión doblemente perjudicial para la filosofía, sobre todo para la de Avicena, que pretende saber que nuestro fin último es conocer las Inteligencias Separadas y cuáles son los medios para arribar ahí. La oposición que introduce aquí Duns Escoto frente a los filósofos es tan importante, y hasta se puede decir tan decisiva, que conviene detenerse en ella.

La tesis filosófica a la que se atiene Duns Escoto puede descomponerse en tres momentos: 1º) "la naturaleza del hombre es naturalmente cognoscible al hombre, porque no es desproporcionada respecto de su facultad de conocer; de ahí se sigue que, una vez conocida esta naturaleza, su fin puede ser conocido también de manera natural"; 2º) si la naturaleza del hombre es cognoscible al hombre, el hombre debe conocer el fin que desea naturalmente, puesto que debe tener de él un conocimiento natural[26]; 3º) "según Avicena, es naturalmente cognoscible que Dios posea perfectamente el ser; ahora bien, el fin de cualquier facultad es lo mejor de aquello que se halla incluido en su objeto primero, puesto que sólo en ello puede el hombre encontrar de manera perfecta gozo y reposo; se puede por lo tanto conocer naturalmente que, en cuanto a su intelecto, el hombre está ordenado a Dios como a su fin". Si se acepta esta conclusión, será preciso aceptar otra. Conocer la naturaleza humana y conocer el fin de esta naturaleza a partir de la ciencia que se tiene acerca de lo que ella es, implica conocer al mismo tiempo la relación necesaria de esta naturaleza con respecto a su fin, y por lo tanto también los medios que la ligan a él[27]. La suficiencia de la filosofía parece de este modo restablecida; es el problema considerado en su totalidad el que se encuentra en cuestión.

Un alma humana naturalmente capaz de aprehender la naturaleza puramente espiritual en una intuición directa, es un planteamiento que se asemeja al de

---

dependere es operibus nostris. Et ex positione sua sequitur quod beatitudo nostra consistat in contemplando ultimam intelligentiam, ut patet ex Xa Metaphisicae suae capitulo De cultu Dei et utilitate ejus" (*Errores philosophorum*, p. 34). Acerca de las fuentes hipotéticas de esta atribución a Avicena, ver *Errores philosophorum*, p. 37, nota 43. Nuestra incapacidad para conocer naturalmente los *medios* de salvación es confirmada por la autoridad de San Agustín, *De civitate Dei*, XI, 3; *P.L.* 41, 318: "profecto ea quae remota sunt a sensibus nostris, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de his alios testes requirimus, eisque credimus…".

26 "Item, homo naturaliter appetit finem illum quem dicis supernaturalem; igitur ad illum finem naturaliter ordinatur; igitur ex tali ordinatione potest concludi finis ille ut ex cognitione naturae ordinatae ad ipsum". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2, n.9. Es difícil resistirse a la impresión de que Duns Escoto adjunta aquí al pasaje la célebre tesis tomista sobre "el deseo natural de ver a Dios" y que considera a santo Tomás demasiado generoso con la filosofía.

27 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, n. 10.

Avicena más que a ningún otro[28]. La afirmación de que el primer objeto naturalmente cognoscible por el intelecto sea el ser, es una tesis que Duns Escoto mismo vincula expresamente aquí con el nombre de Avicena. El Doctor Sutil opone importantes respuestas a estos dos planteamientos, de las cuales debemos retener al menos una parte que resulta de interés con relación a su idea acerca de la filosofía.

En lo que concierne al conocimiento que tenemos de la naturaleza del alma, Duns Escoto niega que nos permita captar ahí distintamente nuestro fin último. En particular, no nos permite suponer que nuestra naturaleza sea capaz de una gracia suprema tal como la visión beatífica. Lo más importante para nosotros aquí es la razón que esgrime: "Nuestra alma nos es conocida, así como nuestra naturaleza, *pro statu isto*, sólo a través de una noción general tal como la que se puede abstraer de las cosas sensibles", lo cual no basta para hacernos conocer que su objeto más perfecto es Dios[29]. Este argumento implica por lo tanto que el estado presente del hombre afecta el ejercicio y el alcance de su intelecto. En otro estado, el alma conocería quizá directamente su naturaleza; se captaría quizá, como pretende Avicena, en una conciencia inmediata de su inteligibilidad pura, y, de este modo, el problema del conocimiento natural que ella pudiera tener de su fin se plantearía de otra manera. Sin embargo, en tanto que sólo disponemos del conocimiento del alma que nos es accesible en el presente, no podríamos deducir de ello que ella sea esencialmente capaz de ver a Dios.

En lo que concierne al objeto del intelecto, se impone una reserva análoga: "se debe negar lo que aquí está aceptado, a saber, que conozcamos naturalmente que el ser es el objeto primero de nuestro intelecto, según su indiferencia total con respecto a lo sensible y a lo inteligible, y que Avicena diga que es conocido

---

[28] Ver É. Gilson, "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisan", *Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge*, 1929 (4), 40, n. 1. Cfr. "Ella (el alma) se basta entonces a sí misma, *pues pertenece a su naturaleza conocerse directamente*". L. Gardet, "Quelques aspects de la pensée avicennienne, dans ses raports avec l'orthodoxie musulmane", *Revue thomiste*, 1939 (45), p. 730.

[29] "Non enim cognoscitur anima nostra a nobis, nec natura nostra pro statu isto, nisi sub ratione aliqua generali, abstrahibili a sensibilibus, sicut patebit infra, d. 3. Et secundum talem generalem rationem non convenit sibi ordinari ad talem finem, nec posse capere gratiam, nec habere Deum pro objecto perfectissimo". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2, n. 11. Debemos volver a los textos de la distinción 3, donde el problema de la cognoscibilidad de lo inteligible puro es abordada directamente. Notemos solamente que la fórmula *pro statu isto* se refiere aquí a la distinción teológica clásica entre el estado primero del hombre y su estado después de la caída: *homo in statu innocentiae vel naturae institutae*, *homo in statu naturae lapsae;* ver *Opus Oxoniense*, n. 13; t. 1, p. 13. Duns Escoto tiene en cuenta aquí exactamente el poder de conocer actualmente natural de nuestro intelecto: "naturalem dico secundum statum naturae lapsae", *Opus Oxoniense*, n. 13; t. 1, p. 13.

naturalmente. En efecto, ha introducido su religión, que era la de Mahoma, en las cuestiones de la filosofía, y ha afirmado ciertas cosas como filosóficas y probadas por la razón, y otras como conformes a la religión. Por eso él mismo afirma expresamente, en *Metaphysica*, IX, c. 7, que el alma separada conoce la sustancia inmaterial en sí misma, y por esto le fue preciso sostener que la sustancia inmaterial está contenida en el objeto primero del intelecto. Esto no es lo que dice Aristóteles, para quien el objeto primero de nuestro intelecto parece ser la quididad de la cosa sensible, ya sea conocida en lo sensible mismo o por su derivado, es decir, en la quididad que se puede abstraer de lo sensible"[30].

Tal como acaba de ser traducido a partir de la edición crítica, este texto difiere en un punto de los textos anteriores. La edición Vivès decía: "et sic quod dicit Avicenna, non concludit quod sit naturaliter notum", lo cual proporciona un texto fácilmente comprensible. Otras ediciones habían preferido: "et hoc quod dicit Avicenna non concludit quod sit naturaliter notum", lo que proporciona un sentido igualmente comprensible, y por otra parte el mismo. En ninguno de los dos casos Duns Escoto negaría que Avicena haya sostenido esta tesis, pero dado el modo en que la ha sostenido, mezclando religión y filosofía, lo que dice no prueba que su tesis sea naturalmente conocida por la razón. Lo mismo ocurre si se acepta esta otra lectura que también fue propuesta: "et hoc quod dicit Avicenna quod sit naturaliter notum", que significa: "se debe negar lo que dice Avicena, a saber, que sea naturalmente conocido". El sentido inmediato se transforma en otro si se admite el texto que proponen los nuevos editores, pues ya no se trata entonces de negar que lo que ha dicho Avicena sea verdadero, sino de negar que lo haya dicho: "et quod hoc dicit Avicenna quod sit naturaliter notum", lo cual significa: "se debe negar... también que Avicena diga esto, a

[30] "Ad aliud negandum est illud quod assumitur, quod scilicet naturaliter cognoscitur ens esse primum objectum intellectus nostri, et hoc secundum totam indifferentiam entis ad sensibilia et insensibilia, et quod hoc dicit Avicenna quod sit naturaliter notum. Miscuit enim sectam suam, quae fuit secta Mahometi, philosophicis, et quaedam dixit ut philosophica et ratione probata, alia ut consona suae sectae. Unde expresse ponit, *Metaphisicae*, IX, animam separatam cognoscere substantiam immaterialem in se; et ideo sub objecto primo intellectus habet ponere substantiam immaterialem contineri. Non sic Aristoteles; sed secundum ipsum videtur esse primum objectum intellectus nostri quidditas rei sensibilis, et hoc vel in se sensibilis vel in suo inferiori, et hoc est quidditas abstrahibilis a sensibilibus". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2, n. 12; Acerca de este texto, ver C. Balic, *De critica textuali Scholasticorum scriptis accommodata*, Romae, 1945, p. 38, n. 1 (también en *Antonianum*, 1945 (20), 302, nota 1), y *Ordinatio*, 33. Cfr. El reproche parece dirigido a Avicena por Averroes, *In Metaphysicam*, IV, com. 3: "cum quórum (sc. loquentium) admiscuit ipse suma scientiam divinam". En síntesis, ha mezclado teología y filosofía. Cfr. *In Physicam*, II, com. 22: "Via autem qua processit Avicenna in probando primum principium est via Loquentium, et sermo ejus semper invenitur quasi medius inter Peripateticos et Loquentes".

saber, que ello sea naturalmente conocido". La elección de esta última lectura se justifica por las reglas críticas, totalmente objetivas, que los editores de Duns Escoto se han impuesto[31]. Han tenido verdadera razón en preferirla a las otras y debemos, por nuestra parte, inclinarnos ante su decisión, siempre y cuando el texto así restablecido dé, en rigor, un sentido inteligible, como sucede en este caso.

Retornemos a la objeción a la cual responden estas líneas: "Del mismo modo, es naturalmente cognoscible que el objeto primero del intelecto sea el ser, según Avicena, y es naturalmente cognoscible que la esencia del ser [*rationem entis*] tenga en Dios su supremo punto de perfección". Se observará que sólo la primera de estas dos proposiciones es expresamente atribuida a Avicena. Es muy posible, por lo tanto, que Duns Escoto haya escrito en su respuesta: "Se debe negar que sea naturalmente conocido que el ser sea el objeto primero del intelecto, y ello según la indiferencia total del ser con respecto a lo sensible y a lo inteligible, y también que Avicena diga que sea naturalmente conocido". Esto es posible desde el punto de vista de la objeción, pero difícil desde el punto de vista de la respuesta, porque si el texto es así, la respuesta niega algo que la objeción no ha afirmado. En la objeción, el nombre de Avicena sólo concierne a la primera tesis: "es naturalmente cognoscible que el primer objeto del intelecto sea el ser"; en la respuesta, las dos tesis se funden en una sola: "es naturalmente cognoscible que el primer objeto de nuestro intelecto sea el ser, y ello según la indiferencia total del ser respecto a lo sensible y a lo inteligible". Si se admite que la respuesta debe corresponder a la objeción, difícilmente se puede dudar de que, a partir de la objeción, Avicena sea considerado responsable de la tesis total de la cual será considerado responsable en la respuesta. Por lo tanto, el texto no puede significar: Avicena ha sostenido que es naturalmente cognoscible que el objeto primero del intelecto sea el ser, pero no ha sostenido que Dios esté incluido en el objeto de este concepto.

Queda otra interpretación: Avicena habría sostenido estas dos tesis, pero no ha sostenido que ellas sean naturalmente conocidas. Esto, al menos, no es imposible. En realidad, ni en la objeción ni en las respuestas Duns Escoto cita ningún texto en el cual Avicena sostenga esta tesis. Agreguemos que, si existe un texto de este tipo, no lo conocemos. Por consiguiente, es literalmente exacto decir: Avicena no ha escrito que nos sea naturalmente conocido que el ser, tanto inteligible cuanto sensible, sea el objeto primero de nuestro intelecto.

Pero, ¿es eso lo que Duns Escoto quiere decir? Se puede dudar de ello, pues él mismo explica enseguida cómo Avicena ha llegado a esta conclusión, es decir, mezclando religión y filosofía. Por lo tanto, el único sentido posible que

---

[31] C. Balic, *De critica textuali Scholasticorum scriptis accommodata*, p. 40; en *Antonianum*, p. 304.

queda es: Avicena no ha dicho que esta tesis nos sea *naturalmente* conocida. Desde luego, puesto que Avicena no ha formulado expresamente esta proposición, sólo puede tratarse aquí de lo que Duns Escoto ha construido, en forma de objeción, a partir de los textos de Avicena. Admitido este sentido, se debe optar aún entre dos interpretaciones diferentes.

He aquí la primera: el mismo Avicena no ha dicho que esto sea naturalmente conocido. En efecto, cuando se expresa acerca de este punto, habla más bien como hombre que se inspira en su religión. De este modo, en su *Metaphysica*, IX, c. 7, Avicena sostiene expresamente que el alma separada conoce la sustancia inmaterial en sí misma. Esta tesis, que concierne al estado del alma después de la muerte, pertenece a la religión. Sin embargo, precisamente para poder sostenerla, Avicena ha debido "incluir la sustancia inmaterial en el objeto primero del intelecto". Duns Escoto no duda entonces de que Avicena haya enseñado esta doctrina, pues él mismo nos explica aquí por qué el filósofo árabe ha debido enseñarla. Lo que Duns Escoto niega es que Avicena haya enseñado esta tesis como conocida por la razón natural, ya que, puesto que él mismo la sostenía según la inspiración de una creencia religiosa, ella depende en su totalidad de la religión.

Es probable que Avicena lo haya hecho, pero que lo haya hecho conscientemente o que lo haya querido hacer, es más difícil de creer. Si nos remontamos al texto de la *Metaphysica* citado por Duns Escoto, sólo se encuentra una palabra para justificar esta interpretación. En este *Capitulum de promissione divina*, Avicena dice de su propia doctrina acerca del fin último del hombre que el Corán la aprueba [*prophetia approbat*]. Quizá Duns Escoto hace alusión a esta palabra cuando escribe que Avicena ha dicho ciertas cosas *ut consona suae sectae*. Nada sería más correcto, puesto que cuando Avicena declara que su tesis está aprobada por la revelación, se dice ciertamente de acuerdo con su religión. Por lo tanto no es imposible que, haciendo uso de esta palabra para explotarla al máximo, Duns Escoto haya querido decir: se ve con claridad que Avicena se inspira aquí en un motivo religioso, pues él mismo dice que lo hace. Por lo tanto, se debe negar que Avicena considere su tesis como *naturaliter nota*, pues él mismo la presenta como confirmada por la revelación.

Nunca se podrá probar que éste no haya sido el pensamiento de Duns Escoto; pero antes de mostrar qué dificultades ocasiona esta interpretación, notemos primeramente que sea cual fuere la lectura que se prefiera, ella conducirá finalmente al mismo sentido. Sea lo que fuere que haya pensado Avicena, Duns Escoto mismo pone en duda que sea posible aquí apoyarse legítimamente en él para sostener que el ser, incluido el inteligible puro, sea naturalmente conocido, *in statu isto*, como el primer objeto del intelecto. O bien Avicena lo ha negado, o bien, si lo ha sostenido, ha ocurrido que ha mezclado inconscientemente su religión y su filosofía, y ha enseñado como filósofo lo que debía sostener para

satisfacer las exigencias de su fe. La prueba de ello es que Aristóteles, que nada sabía de la religión musulmana, no ha cometido este error. De este modo, sea cual fuere la lectura que se prefiera, la elección no cambia nada con respecto a la interpretación del pensamiento de Duns Escoto. Su propia tesis es y sigue siendo esta: no sabemos, por conocimiento natural, que el ser, incluido lo puro inteligible, sea el objeto primero de nuestro intelecto; quienes afirman lo contrario hablan, en realidad, en nombre de una revelación.

Queda una última cuestión que no carece de importancia para optar entre las diversas lecturas que nos proponen los editores de Duns Escoto: ¿Avicena ha considerado realmente la tesis en cuestión como naturalmente conocida? El mismo Duns Escoto nos remite a la *Metaphysica* de Avicena, libro IX, cap. 7: ¿qué leemos ahí? En el *Capitulum de promissione divina*, Avicena distingue dos promesas: en primer lugar la del Profeta, que se dirige a la fe y promete gozos y penas corporales; a continuación, "et est alia promissio *quae apprehenditur intellectu et argumentatione demonstrativa*, *et prophetia approbat*, et haec est felicitas animarum, *quae probatur argumentationibus*, quamvis nostrae imaginationes debiles sint ad imaginandum eas nunc propter causas quas ego ostendam". Aunque esta segunda felicidad sea aprobada por el Profeta, para Avicena no es menos cierto que es cognoscible por la sola razón natural y demostrable por las solas fuerzas del intelecto. Los "teólogos" que la investigan lo son en el sentido aristotélico y filosófico del término, que considera a la "teología" como uno de los nombres de la filosofía primera o "metafísica". Esto es lo que puede apreciarse cuando se lee la continuación inmediata del texto donde se halla descrito en detalle un método puramente filosófico para obtener la beatitud. Es cierto entonces que la razón por la cual Avicena, según Duns Escoto, se ve obligado a incluir lo inteligible en nuestra noción del ser como primer objeto del intelecto es, para el mismo Avicena, una noción de beatitud esencialmente filosófica y natural. Para admitir que Duns Escoto le haga sostener lo contrario, sería preciso admitir también que el Doctor Sutil se hubiera equivocado acerca del sentido obvio del capítulo de Avicena al cual él mismo nos remite[32]. No es imposible, pero habitualmente su nivel de sutileza es más alto. Por ello, sin poner en absoluto en duda que, en buena crítica, la lectura *et quod hoc dixit* deba mantenerse, hay al menos una razón filosófica para suponer que la lectura *et hoc quod dicit* es preferible. Duns Escoto apenas podría haber escrito, en un único y mismo texto, que Avicena no dijera que es naturalmente conocido que el ser, incluido lo inteligible, sea el objeto primero de nuestro intelecto, y podría haber citado como apoyo de su afirmación un texto de Avicena donde todo supone que el ser inteligible sea naturalmente accesible a nuestro intelecto. Tanto menos se lo puede creer ya que, según el mismo Duns Escoto, la razón por la cual

---

32 Duns Escoto cita más adelante la letra misma del texto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 2, n. 8.

Avicena ha debido sostener esta última tesis está tomada de un capítulo de su *Metaphysica*, donde, hablando como puro filósofo, establece que el alma separada conoce la sustancia inmaterial en sí misma, a través de un método que no debe nada a la fe ni a la revelación, aun cuando concuerde con ellas.

El texto de Duns Escoto, por el contrario, es coherente en sí mismo y con los hechos, si ha afirmado simplemente que, creyendo hablar como puro filósofo, Avicena se hallaba no obstante influenciado por su religión. Si no hubiera tomado del Corán que el alma es personalmente inmortal y que en la otra vida le esperan recompensas o castigos, ¿habría pensado alguna vez que el alma encontrará su fin último y su beatitud en su unión inteligible con una Sustancia Separada?[33]. Como puro filósofo, Aristóteles nunca ha pensado de modo semejante, y por ello mismo, al hablar del hombre en el estado mismo en el cual el hombre se encuentra, ha concluido que la quididad del ser sensible es el objeto natural de nuestro intelecto.

Duns Escoto no confundía la doctrina de Avicena con las enseñanzas del Corán[34], pero pensaba que la religión de Avicena había marcado su filosofía. El mismo Avicena quizá no se habría defendido demasiado de esto[35]. En todo caso,

---

33 Es la doctrina que hemos visto atribuida a Avicena por Gil de Roma: "Ulterius erravit ponens animam nostram esse beatam in eo quod intelligit intelligentiam ultimam". (Gil de Roma, *Errores philosophorum*, p. 34, a. 18). El mismo autor lo atribuye a Algazel en los mismos términos (Gil de Roma, *Errores philosophorum*, p. 42, a. 12), lo cual se justifica por Algazel, *Metaphysics*, J. T. Muckle, Toronto, 1933, p. 185. En Avicena mismo ver *Metaphysica*, IX, 7, ed. Venise, 1508, fol. 107a; y el texto muy claro del *Metaphysices Compendium*, ed. Nematallah Carame, Roma, 1926, II, tr. 1, *Metaphysica* 1, n. 9; pp. 230-231. Contra esta tesis de Avicena, ver Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 1, n. 3; t. 1, pp. 128-130, donde Duns Escoto relaciona a Avicena con una tesis de Proclo, *Elementatio Theologica*, 35.

34 Acerca de la doctrina de Mahoma, Duns Escoto se expresa sin contemplaciones. Por ejemplo: "Quidam autem... ut Saraceni, quibus Mahometus immundus alias immunditias innumeras immiscuit"; Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 2, n. 2; t. 1, p. 32. "Quid Saraceni illius vilissimi porci, Mahometi discipuli, pro suis scripturis allegabunt, expectantes pro beatitudine quod porcis convenit scilicet gulam et coitum? Quam promissionem despiciens philosophus, qui fuit quasi illius sectae, Avicenna, *Metaphysica*, IX, c. 7, alium finem, quasi perfectiorem et homini magis congruentem, asserit dicens: 'Lex nostra quam dedit Mahometh, ostendit dispositionem felicitatis et miseriae quae sunt secundum corpus, et est alia promissio quae apprehenditur intellectu'. Et sequitur ibi: 'Sapientibus magis cupiditas fuit ad consequendum hanc felicitatem quam corporum; quae quamvis daretur eis, non tamen attenderunt nec appretiati sunt eam comparatione felicitatis quae est conjuncta primae Veritati". *Opus Oxoniense*, Prol., q. 2, n. 8; t. 1, pp. 37-38. Un poco más adelante (*Opus Oxoniense*, n. 9; t. 1, pp. 39-40), Duns Escoto anuncia que en el año 1300, el islam está cerca de su fin. Acerca de este texto, ver É. Gilson, "Sur un texte de Duns Scot", *Revue d'histoire franciscaine*, 1924 (1), pp. 106-107.

35 Avicena, *Metaphysices Compendium*, ed. Nematallah Carame, Roma, 1926, III, t. 1, c. 1, p. 227.

el pensamiento de Duns Escoto sigue siendo claro, y como resultaría peligroso exagerar su alcance o restringirlo[36], intentaremos determinarlo en su justa medida.

Es bastante evidente que el objetivo inmediato de Duns Escoto es aquí proceder a una crítica teológica de los límites de la filosofía. Para el cristianismo, aquí se juega todo, pues si es cierto, como pensaba Avicena, que el hombre puede naturalmente ver a Dios, la filosofía basta para salvar al hombre, toda revelación divina se convierte en superflua, el Evangelio es inútil y la religión cristiana se enseña en vano. Con respecto a esto, los filósofos árabes han sido mucho más peligrosos que Aristóteles, a quien se podría reprochar el no haber aportado ninguna doctrina de salvación, pero no el haber inventado una falsa. Parece igualmente cierto que, para negar que el hombre pueda naturalmente saber que es capaz de conocer directamente lo inteligible, Duns Escoto se apoya en la ignorancia en que se halla el alma acerca de su verdadera naturaleza y de sus verdaderos poderes. También se admitirá sin duda que, para Duns Escoto, esta ignorancia en que el alma se halla acerca de sí misma está vinculada a su estado presente, que es el estado de naturaleza caída. Finalmente, todos probablemente coincidirían en resumir de este modo la conclusión de Duns Escoto sobre este punto: "Todo nuestro conocimiento de las esencias es abstractivo; por lo tanto, es imposible para nosotros elevarnos a la esperanza y menos aún a la certeza de conocer por intuición las esencias separadas"[37]. Podríamos hacerlo, si tuviéramos al menos un conocimiento intuitivo de la esencia de nuestra alma; pero como sólo la conocemos a través de sus actos, que son actos de conocimiento abstractivo, no podemos lograrlo.

Dicho esto, permanece la pregunta: ¿enseña o no Duns Escoto que nuestra incapacidad para conocer intuitivamente lo inteligible es una consecuencia del pecado original? A lo cual se responde que Duns Escoto ha dudado acerca de este punto, y que su duda o imprecisión es significativa, puesto que quiere decir que: "el Doctor Sutil atribuía una importancia secundaria al tema"[38]. Sigamos adelante, a la espera de volver sobre este punto, pero digamos al menos que esto será para nosotros de extrema importancia. Sería en extremo interesante saber, para apreciar la actitud de Duns Escoto frente a la filosofía, si atribuía una importancia secundaria a un tema que, teológicamente hablando, es en efecto secundario, pero que, filosóficamente hablando, es primero, fundamental y urgente. Se trata en efecto nada menos que de saber si la naturaleza de nuestro intelecto, tomada en su condición primera, ha sido dañada por el pecado original de tal manera que lo que antes de la falta estaba incluido en el objeto natural del

---

[36] E. Bettoni, O.F.M., *L'ascesa a Dio in Duns Scot*, Milano, 1943, pp. 114-117.

[37] E. Bettoni, O.F.M., *L'ascesa a Dio in Duns Scot*, p. 115.

[38] E. Bettoni, O.F.M., *L'ascesa a Dio in Duns Scot*, p. 119.

intelecto humano se le ha convertido en algo tan completamente inaccesible como para que se sepa naturalmente capaz de conocerlo; finalmente, en el caso de que este objeto fuera el mismo que el de la metafísica, el conocimiento que de hecho tenemos de él es el que deberíamos tener. Todos estos problemas se mantienen, y aun cuando supusiéramos –cosa que no creemos–, que Duns Escoto sólo haya atribuido una importancia secundaria al primero de ellos, ciertamente no le quita interés a los otros. Por lo tanto, se podría concluir que Duns Escoto se preocupa más por definir las competencias de la filosofía que por extender sus límites, lo cual no sería de ningún modo absurdo y sí sería históricamente importante.

Un segundo punto, mucho más preciso, merece detener la atención. Sea cual fuere la posición última de Duns Escoto acerca de un problema al cual deberemos retornar, la posición que adopta frente a Avicena en el Prólogo del *Opus Oxoniense*, sigue siendo la misma. Querer interpretarla, como se ha hecho, en función de la doctrina globalmente considerada, es una decisión ciertamente sabia, pero menos fácil de mantener de lo que parece, pues es cierto que "una doctrina filosófica debe resultar de la totalidad del pensamiento de un maestro dado"[39], pero la totalidad del pensamiento de un maestro dado resulta también de las doctrinas particulares que él enseña. Entre ambas, se halla algo totalmente diferente: la idea comúnmente recibida de lo que es el todo del pensamiento del maestro. Ahora bien, para el historiador es eso lo que está en cuestión. Al comienzo de su investigación, tal cosa no podría ser aceptada por él como una idea verdadera sino como una idea acerca de cuya verdad se pregunta, y es una regla de oro que ninguna idea de conjunto de una doctrina es completamente cierta si se opone a una sola tesis particular debidamente establecida. Ahora bien, la tesis que discutimos aquí es filosóficamente fundamental, puesto que concierne al objeto natural primero y adecuado del intelecto humano. En un texto cuya autenticidad nunca ha sido cuestionada hasta el presente, Duns Escoto ha dicho, en términos tan claros que no podemos más que repetirlos con él: "negandum est... quod naturaliter cognoscimus ens esse primum objectum intellectus nostri, et hoc secundum totam indifferentiam entis ad sensibilia et insensibilia". No podremos saber lo que es "el conjunto del pensamiento de Duns Escoto" hasta que hayamos reconstituido un conjunto doctrinal capaz de acoger esta tesis tal como Duns Escoto la ha formulado.

Ahora bien, es difícil cuestionar lo que implica si respetamos los textos de Duns Escoto acerca de este punto. Si el ser, considerado según su total indiferencia con respecto a lo inteligible y a lo sensible, es el objeto primero del intelecto, y si no se puede saber sólo por la razón natural que el ser concebido de este modo sea el objeto primero del intelecto, no se puede saber sólo por la ra-

---

39 E. Bettoni, O.F.M., *L'ascesa a Dio in Duns Scot*, p. 117, arriba.

zón natural cuál es el objeto primero del intelecto. La premisa menor la establece el texto del mismo Duns Escoto que acaba de citarse. La premisa mayor resulta precisamente del conjunto de su pensamiento, pues si no se encuentra ahí lo que Duns Escoto piensa, ¿qué significa su crítica de la tesis tomista según la cual el objeto primero del intelecto es la quididad del ser sensible? ¿Y qué significa su propia doctrina de la univocidad? Pues no significa que tengamos naturalmente un conocimiento intuitivo del ser inteligible, como piensa Avicena, sino un intelecto incapaz de un conocimiento abstracto y unívoco del ser; este intelecto sería, para Duns Escoto, incapaz de conocer intuitivamente el ser inteligible, sea cual fuere el estado en que se encuentre. No sería entonces un intelecto humano. Precisamente, Duns Escoto, contra santo Tomás, reivindica los derechos de la naturaleza. ¿Cómo puede Dios mismo hacer al intelecto capaz de intuición inteligible si el intelecto es *naturalmente* incapaz de ello? ¿Cómo es posible que el intelecto haya sido en otro tiempo capaz y pueda volver a serlo? Pero si es naturalmente capaz de ello, al punto que lo sería aun sin la falta, ¿cómo es que su conocimiento abstracto del ser no se extiende, en virtud de su misma naturaleza, a la totalidad del ser?

Se podría cuestionar la conclusión y decir que Duns Escoto precisa aquí que se trata de una indiferencia "total", al punto que ella incluye aún a Dios. Nada sería más exacto; pero si Duns Escoto niega que el intelecto humano, tomado en su estado presente y sin la ayuda de la revelación, pueda considerarse capaz de ver a Dios, afirma enérgicamente que este intelecto es capaz de ello si Dios lo quiere. Para que el intelecto humano sea capaz de ello, es necesario precisamente que Dios entre en su objeto primero. Todo aquello contenido por sí en el objeto primero de una facultad es cognoscible por esta facultad. El objeto primero de una facultad, recordemos, es también el objeto adecuado a su dominio total. Ahora bien, es indudable que, según Duns Escoto, Dios está incluido en el objeto primero del intelecto humano. "No solamente el ser limitado, sino también el ser ilimitado, es un objeto naturalmente capaz de mover al intelecto creado; así pues, el ser en tanto que indiferente a uno y otro, será su objeto adecuado natural"[40]. ¿Qué es el ser indiferente al ser limitado y al ser ilimitado,

---

[40] Luego de haber recordado que el "objectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non est specialius objecti angelici, quia quidquid potest intelligi ab uno, et ab alio", Duns Escoto se objeta a sí mismo que para un filósofo que ignora el pecado original, la quididad sensible, objeto que percibe como adecuado *pro statu isto*, debe aparecer como absolutamente adecuado. Pero responde: "Contra ista arguitur quod ens non tantum limitatum, sed illimitatum sit objectum naturaliter motivum intellectus creati, et ita ens, ut est indifferens ad utrumque, erit objectum naturale, scilicet per actionem causae naturaliter agentis attingibile. Et arguitur primo sic: ejusdem objecti primi accepti *secundum suam totam indifferentiam*, ad potentiam quam primo respicit acceptam secundum suam totam indifferentiam, est idem modus se habendi in movendo, scilicet naturaliter vel non naturaliter". Duns Escoto, *Questiones Quodlibetales*, XIV, q. 13. El hecho de

sino el ser indiferente a la criatura y al creador? Difícilmente podría desearse una indiferencia más "completa". Pero es más explícito aún: "Todo lo contenido por sí en el objeto primero y natural de una facultad puede ser alcanzado naturalmente por esa facultad; dicho de otro modo, el objeto primero no sería adecuado a la facultad, sino que le sería trascendente como objeto. Ahora bien, el ser, que es el objeto primero natural del intelecto, corresponde verdaderamente a Dios mismo"[41]. ¿Qué más se puede pedir? Si Dios está comprendido bajo el objeto primero y natural de nuestro intelecto, y si no podemos saberlo *naturaliter*, ya no podemos tampoco saber naturalmente cuál es el objeto primero y natural del intelecto. Esto es lo que expresamente dice Duns Escoto. Acerca de esto simplemente se preguntará: ¿qué resulta de ello para nuestra metafísica? Como ciencia del ser en tanto que ser, ella no puede saber, *naturaliter*, la naturaleza exacta de todos los seres que entran en su objeto primero y natural. Para advertir que es así, basta recurrir a Aristóteles y a aquellos que, engañados por él, limitan el poder del intelecto humano considerado en sí al poder del intelecto *in statu naturae lapsae*. De cualquier modo que se retorne al problema, se impone la misma conclusión. No es posible saber de qué es naturalmente capaz el intelecto si no estamos alcanzados por las luces de la revelación.

El tercer argumento, dirigido por el Doctor Sutil contra la llamada suficiencia de la filosofía, refuerza además la hipótesis general que sugieren los dos primeros. Ahí, Duns Escoto parece considerar a la filosofía como una experiencia ya intentada, terminada, y cuyo balance puede establecerse puesto que desde ahora se conocen sus resultados.

En tanto que el conocimiento de las sustancias separadas, es decir, puramente inteligibles, nos es naturalmente accesible, correspondería a la metafísica proporcionárnoslo. Ahora bien, el mismo Aristóteles reconoce que nuestro conocimiento de las sustancias separadas es muy imperfecto, ya que en cuanto se obtiene *a posteriori* a partir de sus efectos sensibles, y –añade Duns Escoto, por su propia cuenta– es posible probar que es así. La primera prueba que esgrime no implica ningún problema metafísico, pues consiste en constatar que al conocer la Primera Sustancia sólo a partir de sus efectos, ignoramos inevitablemente esta propiedad que pertenece no obstante a su naturaleza: ser comunicable a tres [*quod sit communicabilis tribus*]. Los efectos producidos por Dios no revelan

---

que Dios no sea naturalmente presente al intelecto creado, sea éste humano o angélico, no impide que sea un objeto capaz de mover estos intelectos, ni que estos intelectos sean susceptibles de ser movidos por él. Por lo tanto, Dios está incluido en el objeto que le es natural *ex natura potentiae*.

[41] "Contra istud, quidquid per se continetur sub primo objecto naturali alicujus potentiae, ad illud potentia potest naturaliter attingere, alioquin objectum primum non esset adaequatum potentiae, sed trascendens in ratione objecti; nunc autem ens, quod est primum objectum naturale intellectus, verissime convenit Deo; igitur, etc.". Duns Escoto, *Questiones Quodlibetales*, XIV, 11.

esta propiedad, porque no provienen de Dios en tanto que “trino”. Por el contrario, si se razona aquí desde los efectos a la causa, aquellos nos inducirían más bien a error, pues toda naturaleza numéricamente una, causada por Dios, es la de un solo sujeto.

La prueba siguiente invita en cambio a reflexiones propiamente filosóficas. Como preludio a uno de los temas rectores de su teología, Duns Escoto hace observar que otra propiedad de esta naturaleza divina, propiedad *ad extra* esta vez, es la de ejercer una acción causal contingente [*causare contingenter*]. Nunca se insistirá más firmemente que lo que lo ha hecho Duns Escoto sobre la libertad radical de la acción divina fuera de Dios mismo. Ahora bien –añade– razonar a partir de los efectos divinos induce aquí más bien a error, “como se ve en las opiniones de los filósofos que sostienen que lo Primero causa necesariamente”[42]. En una fórmula de este tipo, *Primus* es una marca de origen que no puede engañar: los filósofos en cuestión son filósofos árabes. La tesis en cuestión es una de las que Étienne Tempier había condenado en 1277[43] y que Gil de Roma ha ubicado entre los “errores de los filósofos”[44]. Duns Escoto considera esta proposición precisamente de esta manera. Se trata de un error de filósofo, es decir, uno de aquellos a los cuales está expuesta la razón natural cuando intenta conocer a Dios a partir de sus efectos. No afirmamos que esté condenada por ello, pero los efectos divinos conducen más hacia ahí que hacia la verdad: *magis deducunt effectus in errorem*. La experiencia que constituye la filosofía lo testimonia claramente. Al razonar acerca de las propiedades de las sustancias creadas, se llega a concluir naturalmente que son perpetuas, eternas y necesarias, “más que” contingentes y nuevas en el ser: “de proprietatibus etiam aliarum substantiarum patet hoc idem, quia effectus magis ducunt in sempiternitatem et aeternitatem et necessitatem earum, quam in contingentiam et novitatem”[45].

¿Quién no reconocería de inmediato estas tesis? La imposibilidad de refutar los argumentos de Aristóteles a favor de la eternidad del mundo y el carácter necesario de todo lo que ocurre, eran también dos errores condenados en 1277[46].

---

42 “Proprietas etiam istius naturae ad extra est causare contingenter; et ad oppositum hujus magis deducunt effectus in errorem, sicut patet per opiniones philosophorum ponentium Primum necessario causare”. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2, n. 14; t. 1, p. 15.

43 Ver más arriba, p. 22, nota 1.

44 Al-Kindi: “Quod omnia de necessitate contingunt”, en Gil de Roma, *Errores philosophorum* XI, 4; p. 36. Algazel: “Quod deus non potest facere nisi quod facit”, *Metaphysics*, IX, 9, p. 44; cfr. a. 7, p. 40.

45 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2, n. 14; t. 1, p. 15.

46 “Quod impossibile est solvere rationes Philosophi de aeternitate mundi, nisi dicamus, quod voluntas Primi implicat impossibilia”, Prop. 39, en H. Denifle / A. Chatelain, *Chartularium Uni-*

Nos encontramos aquí en el origen mismo de lo que Gil de Roma acaba de denominar los *errores philosophorum*, si al menos es correcto afirmar que la doctrina de la eternidad del mundo está en todas partes presente en la obra de Aristóteles y en cierta manera en la base de todo aquello que él enseña[47]. Duns Escoto ingresa entonces en terreno ya conocido, y continúa en él cuando denuncia, como sugerido por la observación de lo sensible, el error de los filósofos que concluyen a partir del movimiento de los astros, que hay tantas sustancias separadas como movimientos celestes: "similiter videntur philosophi ex motibus concludere quod numerus istarum substantiarum separatarum sit secundum numerum motuum coelestium"[48]. Transitamos aquí los pasos de Gil de Roma o, a decir mejor, un camino conocido por todos. ¿No ha dicho Aristóteles, en el libro XII, c. 8 de su *Metaphysica*, que hay tantos ángeles o Inteligencias como esferas celestes? Al fundarse en este principio, sólo cuenta 55 ó 57; Avicena cuenta alrededor de 40 de ellas. Algazel se conforma con 10 Inteligencias para 9 esferas, mientras que todo teólogo sabe, por la fe de la Escritura, que los ángeles son innumerables[49]. ¿Qué decir finalmente de esta tesis, sostenida paralelamente por los filósofos, acerca de que las sustancias separadas son naturalmente bienaventuradas e impecables?[50].

Al escuchar a Duns Escoto concluir que todo esto es perfectamente absurdo, es difícil resistirse a atribuirle una perspectiva demasiado simple de la situación. Los filósofos no han sabido que el estado actual del hombre es un estado de naturaleza caída. Por lo tanto, han pensado que el modo abstractivo de conocer, que es el del hombre *pro statu isto*, es también el único del cual él es capaz. De ahí a describir al ser inteligible a partir de sus efectos sensibles sólo había un

---

versitatis Parisiensis, I, p. 548. "Quod nihil fit a casu, sed omnia de necessitudine eveniunt, et quod omnia futura, quae erunt, de necessitudine erunt, et quae non erunt, impossibile est esse, et quod nihil fit contingenter, considerando omnes causas", Prop. 21, en *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, p. 545.

47 Gil de Roma, *Errores philosophorum*, I, 1, p. 2, y II, p. 12. Sobre todo, c. 3, p. 14. Incidentalmente (*Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 4, n. 23; t. 1, p. 22), Duns Escoto reprocha a Aristóteles haber enseñado el politeísmo (el mismo error atribuido a Cicerón, en Prol., q. 2, n. 8; t. 1, p. 39), como así también otra prácticas inmorales. Se refiere a Aristóteles, *Política*, VII, c. 9, en lo que concierne al politeísmo, y *Política*, VII, c. 16, en lo que concierne a las prácticas inmorales.

48 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2, n. 14; t. 1, p. 15.

49 Gil de Roma, *Errores philosophorum*, I, 14, p. 10; II, 14; p. 12. Acerca de Avicena, VI, 15; p. 32. Acerca de Algazel, VIII, 5; pp. 38-40. Cfr. *Daniel,* 8, 10: "Millia millium ministrabant ei et decies milies centena assistebant".

50 "Similiter quod illae substantiae sunt naturaliter beatae et impeccabiles, sicut philosophi posuerunt. Quae omnia sunt absurda". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2, n. 14; t. 1, p. 15. Cfr. "Quod in angelis non potest esse malum", Gil de Roma, *Errores philosophorum*, en Avicena, VI, 15; p. 36 y VI, 12, p. 30, donde Gil opone *Job,* 4, 18.

paso; los filósofos lo han dado, y a partir de este punto, han ido de error en error. Lo que es preciso saber para evitarlos es que, absolutamente hablando, el intelecto humano es capaz de intuición inteligible; pero también es necesario saber aquello que el hombre no podría advertir en su condición presente. Sólo la religión se lo hace conocer al revelarle su fin último, que es la visión de Dios cara a cara; y si algún filósofo pretende haberlo encontrado por sí mismo, se engaña. De manera imperceptible, se acaba de insinuar en su metafísica una teología, y precisamente de ella se ha nutrido.

Nada nos autoriza a considerar estas primeras impresiones como certezas definitivas, pero por el momento, ellas son irresistibles y podemos provisoriamente acogerlas sin perjuicio de rectificarlas más tarde si se da el caso. Suponiendo que sean al menos parcialmente correctas, la insuficiencia de la filosofía para revelarnos nuestro fin último, según Duns Escoto, tendría que ver con nuestra incapacidad presente para captar directamente una esencia inteligible como tal y con la necesidad que tenemos de sustituir las intuiciones intelectuales de las que carecemos por abstracciones[51]. Suponiendo que no existieran otras, esta razón bastaría para probar la necesidad de una revelación sobrenatural. De todas maneras, ésta es la razón fundamental que opone Duns Escoto a esta tesis precisa: el hombre no necesita de una revelación sobrenatural *porque el conocimiento filosófico le basta para alcanzar su fin*. Tal es en efecto la posición contra la cual Duns Escoto dirige su esfuerzo y con vistas a la cual lo calcula. Queda por saber, no obstante, si esta revelación, que aparece como necesaria, es además posible. Para establecerlo, debemos definir la relación entre lo natural y lo sobrenatural, y antes que nada, la noción misma de sobrenatural.

Es sobrenatural todo aquello que trasciende absolutamente cualquier facultad natural. Ahora bien, una facultad receptiva puede ser considerada en relación tanto al acto que ella recibe, cuanto al agente del cual la recibe.

En el primer caso, puede estar naturalmente inclinada a este acto en virtud de su propia naturaleza; es entonces una potencia receptiva "natural". Pero el acto que recibe puede ser contrario a su naturaleza, a saber, ella lo recibe sólo en tanto que lo sufre; es entonces una facultad receptiva "violenta". Finalmente, el acto que recibe puede ser indiferente a su naturaleza, es decir, ni deseado ni rechazado por ella; es entonces una facultad receptiva "neutra". Tanto si se halla en estado natural, violento o neutro, no está de ningún modo en estado de sobrenaturalidad. Pero no ocurre lo mismo si se define su relación con el agente

---

[51] Todas las tentativas de justificación que el mismo Duns Escoto imagina a favor de los filósofos fracasan finalmente por esta razón. Es el argumento decisivo que les opone. Si se trata de Dios, "non concipimus Deum nisi in conceptu generali communi sibi et sensibilibus"; en este sentido preciso él debe decir: conceptum, qui potest fieri de Deo virtute creaturae, esse imperfectum, Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2, n. 16; t. 1, p. 17.

del que ella recibe su forma. O bien la facultad en cuestión sufre la acción de un agente que, cuando le imprime una cierta forma, lo hace de manera natural, es decir, actúa sobre ella como una naturaleza sobre una naturaleza, en cuyo caso nos hallamos en el orden de la "naturalidad"; o bien esta facultad sufre la acción de un agente que no es "naturalmente" su causa activa, es decir, que no actúa sobre él como una naturaleza sobre una naturaleza, en cuyo caso nos hallamos en el orden de la "sobrenaturalidad"[52]. En síntesis, la sobrenaturalidad de una acción remite al hecho de que el agente no es la causa natural destinada, en virtud de su esencia misma, a ejercer esta acción[53].

Apliquemos esta conclusión al problema del conocimiento sobrenatural. Los filósofos dicen que el intelecto posible es capaz de devenir todo, por lo tanto también de conocer todo. Esto es exacto. De ahí se sigue, por consiguiente, que si se habla de los conocimientos actuales que recibe el intelecto posible, ninguno es sobrenatural para él. En efecto, él es una naturaleza, y ellos están en él; por lo tanto, ellos, en lo que respecta a él, son "naturales", pues le es natural el ser actualizado en general por todos los conocimientos sean cuales sean, y su inclinación natural lo lleva hacia todos ellos. No ocurre lo mismo si se trata de la causa de estos conocimientos. Desde este segundo punto de vista, un conocimiento es sobrenatural "cuando es engendrado por un agente al cual no le corresponde mover *naturalmente* al intelecto posible a este conocimiento". Duns Escoto añade a esto una observación cuya importancia no debería dejarse escapar: "En el estado presente [*pro statu isto*], según el Filósofo, el ser movido a

---

52 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 3, n. 20; t. 1, p. 19.

53 M. F. García (*Opus Oxoniense*, t. 1, p. 19, nota) precisa que, según Duns Escoto, existen formas o *habitus* "intrínsecamente sobrenaturales", es decir que no son tales simplemente con relación al agente que los produce. Remite a este punto, especialmente, a Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 17, q. 3, n. 21; t. 1, p. 815. La observación es fundada, pero quizá no es necesaria. En primer lugar, sería sorprendente que Duns Escoto haya olvidado este punto en el momento preciso en que definía lo sobrenatural como tal. Luego, y sobre todo, la definición que da de ello implica la precisión que quiere añadírsele. En el texto citado, Duns Escoto enseña precisamente que ninguna de las condiciones requeridas para la perfección de un acto, aún cuando todas ellas sean cumplidas, bastan para hacerlo aceptable para Dios. El análisis exhaustivo de este acto no lo revelará como tal. Lo que debe añadirse, para hacerlo tal, es un "habitus supernaturalis gratificans naturam beatificabilem"; exactamente, es el *habitus* el que hace este acto "acceptabilis Deo". Si es sobrenatural, ¿no es precisamente porque nada, ni en la naturaleza de la potencia que produce el acto, ni en ninguna "naturaleza" capaz de producirlo, podría exigir que este acto sea aceptado por Dios como meritorio? Más adelante se verá, por otra parte, que Duns Escoto ha distinguido expresamente una doble sobrenaturalidad, la de la causa y la del objeto, de las cuales la segunda incluye necesariamente a la primera, pero no a la inversa. Dicho esto, sigue siendo cierto que, *desde el punto de vista de la naturaleza que lo recibe*, todo *habitus* es natural, sin lo cual ella no podría recibirlo; de aquí la fórmula paradójica, pero correcta, de P. Minges: "Supernaturale est perfectio quaedam naturalis", *Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, I, 505.

conocer por el intelecto agente y el fantasma pertenece al intelecto posible; por lo tanto, el conocimiento que estos agentes pueden imprimir es sólo natural"[54].

Se puede apreciar cómo Duns Escoto manifiesta una perfecta continuidad de propósito. Se trata para él de refutar a los filósofos, quienes, fundándose sólo en el conocimiento natural, pretenden sin embargo ser capaces de asignar al hombre su fin último. Algunos de ellos, especialmente Avicena, están seguros de probar que este fin consiste en conocer las sustancias puramente inteligibles que son las Inteligencias separadas. Duns Escoto les responde precisamente que ningún conocimiento de lo inteligible puro puede ser para nosotros natural. Ese conocimiento natural no puede ser *pro statu isto*, el único estado que ha conocido Aristóteles y que ha descrito correctamente. La tesis central a la cual se opone Duns Escoto aparece aquí a plena luz. No hay salvación filosófica posible o, en otras palabras, la filosofía es por sí sola incapaz de conducir al hombre hacia su fin último, porque, *pro statu isto*, ella no es siquiera capaz de descubrirlo. También aquí, y más que nunca, su adversario es Avicena, el filósofo al cual comúnmente se le reprochaba el haber enseñado este error doble pero conectado, *quod beatitudo nostra dependet ex operibus nostris* y *quod beatitudo nostra consistit in cognitione ultimae intelligentiae*[55]. Se trata, por lo tanto, de excluir ante todo la naturalidad de la beatitud y la naturalidad de la salvación, si se quiere establecer la necesidad de una revelación. Ahora bien, por un parte, Avicena se ha equivocado al asignar al hombre, como fin último, la visión de una criatura inteligible, esto es, de un inteligible que no es Dios; por otra parte, tuvo razón al considerar al intelecto humano como capaz de una intuición inteligible pura; pero nada sugiere, en el estado presente del intelecto humano, que sea

[54] "Ad propositum dico, quod comparando intellectum possibilem ad notitiam actualem in se nulla est sibi cognitio supernaturalis; quia intellectus possibilis quacumque cognitione naturaliter perficitur, et ad quamcumque naturaliter inclinatur. Sed secundo modo loquendo, sic est supernaturalis quae generatur ab aliquo agente quod non est natum movere intellectum possibilem ad talem cognitionem naturaliter. Pro statu autem isto, secundum Philosophum, intellectus possibilis natus est moveri ad cognitionem ab intellectu agente et phantasmate; igitur sola illa cognitio est ei naturalis quae ab istis agentibus potest imprimi". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 3, n. 21; t. 1, p. 19-20. Acerca del carácter "natural" de la capacidad que tiene el intelecto para dar su asentimiento a un conocimiento cuya causa es sobrenatural, *Opus Oxoniense*, q. 1, a. 5, n. 34; t. 1, pp. 30-31.

[55] Gil de Roma, *Errores philosophorum*, VII, 21, 22; pp. 36 y 38. Cfr., en los términos que Gil le atribuye a Algazel, VIII, 12-13. "Ulterius erravit ponens animam nostram esse beatam in eo quod intelligit intelligentiam ultimam. Ulterius erravit ponens ultimam beatitudinem nostram esse naturalem. Voluit enim quod naturaliter deberetur animae talis beatitudo". *Errores philosophorum*, p. 42. Acerca de lo que hay de naturalismo en la mística de Avicena, ver L. Gardet, "Quelques aspects de la pensée avicenienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane", *Revue thomiste*, 1939 (65), pp. 724-738.

capaz de ello; sólo por esta razón Avicena ha debido acudir a la religión a favor de su filosofía. Pareciera que, en la opinión de Duns Escoto, lo que un filósofo sabe más allá de Aristóteles respecto al fin último del hombre, sólo puede venirle por una revelación.

Lo que se denomina revelación es por lo tanto la comunicación de una enseñanza al hombre, cuya fuente es diferente de las fuentes naturales de su conocimiento *pro statu isto*, es decir, de su intelecto agente y de los fantasmas[56]. Esto quiere decir que la revelación es un conocimiento causado por un objeto sobrenatural o por un agente que ocupa su lugar y lo sustituye para permitirnos su conocimiento. Por ejemplo, la proposición "Dios es a la vez uno y trino" podría ser perfectamente conocida por nosotros si tuviéramos un conocimiento directo de la esencia divina, que es para nuestro intelecto un objeto sobrenatural. Pero todo agente que causa en nosotros el conocimiento de verdades, las cuales serían evidentes para nosotros si conociéramos un objeto de este tipo, cumple para nosotros la función de ese objeto. Por lo tanto, en el caso presente que revela la proposición "Dios es trino", cumple la función de la esencia de Dios, cuya visión se nos escapa. Él causa de este modo en nosotros un cierto conocimiento, oscuro e imperfecto en verdad, pero no por ello menos revelado; en primer lugar, porque está eminentemente incluido en el conocimiento sobrenatural que se nos escapa, como lo está lo imperfecto en lo perfecto, y además porque ninguno de los objetos que nos son naturalmente cognoscibles incluyen virtualmente tal verdad.

De este modo, con una profundización progresiva, Duns Escoto acaba de añadir a la sobrenaturalidad de la causa del conocimiento la de su objeto mismo. Puede tener él ahí revelación sobrenatural de un conocimiento natural. Por ejemplo, si algún agente sobrenatural le revelara la geometría, ésta sería sobrenatural en cuanto a su causa, no en cuanto a su objeto; pero si le revelara la siguiente proposición: "Dios es trino", o cualquier otra del mismo orden, el conocimiento que tendría de ella sería sobrenatural en uno y otro sentido, puesto que la sobrenaturalidad del objeto implica la de la causa, en tanto que la de la causa no implica necesariamente la del objeto[57].

---

[56] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 3, n. 22; t. 1, pp. 20-21.

[57] "Differentia istorum duorum modorum ponendi supernaturalitatem notitiae revelatae patet separando unum ab alio: puta, si agens supernaturale causaret notitiam objecti naturalis, ut si infunderet geometriam alicui, illa esset supernaturalis primo modo, non secundo (hoc est utroque modo, quia secundus infert primum, licet non e converso). Ubi autem est primus tantum, ibi non est necesse quod sit sic supernaturalis, quin naturaliter posit haberi; ubi est secundus modus est necessitas ut supernaturaliter habeatur, quia naturaliter haberi non potest". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 3, n. 22; t. 1, p. 21. Cfr. "essentia divina est motiva immediate sui intellectus, sed non intellectus creati, quia intellectus divinus est primum mobile omnino". *Quaestio-*

Cuando se les señala este punto de vista, las proposiciones optimistas de los filósofos acerca de la competencia universal del intelecto humano en materia de ser sufren severas restricciones. Su principal defecto es que niegan la actividad del objeto. En lo que concierne al intelecto mismo, es exacto que el intelecto posible pueda recibir todo y que el intelecto agente pueda producir todo, pero aún es necesario que el objeto actúe para que el intelecto tenga algo para producir y recibir. En otras palabras, el alma supone todo lo que es necesario como principio activo y pasivo para ser alma; pero, por una parte, su intelecto agente no es capaz por sí solo de actualizar de manera perfecta su intelecto posible, y por otra parte, su intelecto posible es naturalmente capaz, gracias a su excelencia propia de intelecto, de recibir una perfección tan eminente como ningún agente *natural* es capaz de conferirle. Sin embargo, su potencia pasiva no existe en vano, pues a falta de un agente natural capaz de perfeccionarla, un agente sobrenatural puede actualizarla voluntariamente, esto es, libremente.

Se objetará quizá que requerir un agente sobrenatural para conducir al intelecto a su perfección implica degradarlo. Se trata de todo lo contrario: "Si nuestra felicidad consistiera en este conocimiento especulativo supremo que podemos naturalmente alcanzar aquí, el Filósofo no diría que la naturaleza carece de lo necesario; ahora bien, no sólo concedo que esta felicidad nos es naturalmente accesible, sino que añado además que otra aún más eminente puede ser naturalmente acogida por el hombre, en lo cual se hace más honor a la naturaleza que si la beatitud natural de la cual hemos hablado fuera también la beatitud suprema que le fue accesible"[58]. La determinación de lo sobrenatural a partir de su causa alcanza aquí todo su sentido. La fórmula precisa utilizada por Duns Escoto no permite dudar de ello: "et ultra hoc dico aliam eminentiorem [felicitatem] posse naturaliter recipi". En otras palabras, la potencia pasiva del intelecto humano se extiende *naturalmente* más allá de su causalidad activa, pues si el hombre ha recibido una facultad "inorgánica" de conocer, en el sentido en que su operación no está vinculada a ningún órgano corporal, no ha recibido al mismo tiempo todo lo que, además de esta facultad misma, compete a la producción del acto. Por lo tanto, parece que Duns Escoto rechaza aquí la alternativa beatitud natural o beatitud sobrenatural para sustituirla por una posibilidad más flexible: una beatitud sobrenatural en cuanto a su causa y no obstante natu-

---

nes Quodlibetales, XIV, n. 17. Por lo tanto, es preciso que Dios quiera hacerse conocer por nosotros para que nosotros lo conozcamos.

[58] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 5, n. 26; t. 1, p. 24. La suficiencia natural del intelecto posible tiende, se sobreentiende, a lo que no es "orgánico" (sc. vinculado a un órgano). Lo dice al pasar y lo reafirma más adelante. Toda facultad "orgánica" obtiene de la naturaleza del órgano del cual necesita, pero una facultad no "orgánica" no obtiene necesariamente de la naturaleza todo lo que, además de ella misma, puede concurrir a su acto. *Opus Oxoniense*, n. 26; t. 1, p. 25.

ral en cuanto al intelecto que la recibe. Por lo tanto, no se puede considerar como imposible que una beatitud naturalmente inaccesible al hombre en un cierto estado sea naturalmente recibida por él en otro. Gracias a la noción complementaria de “estado”, las nociones de “natural” y de “naturaleza” suponen aquí una flexibilidad que, según veremos, es propia del escotismo y que autoriza un cierto juego en sus aplicaciones.

Sólo es necesario aquí proceder con prudencia y no apresurarse en deducir por uno mismo las conclusiones, por ejemplo la que sostiene que el Doctor Sutil tiende a naturalizar el conocimiento sobrenatural. Ocurre todo lo contrario. Si se enfoca el problema desde su propio punto de vista, él intenta sobrenaturalizarla completamente y, en realidad, en mucho mayor medida que lo que otros teólogos lo han hecho antes que él, con la única diferencia de que él la sobrenaturaliza ante todo desde el punto de vista de la causa. Duns Escoto obtiene de este modo una ciencia que es natural en el sujeto que la posee, pero es sobrenatural por su causa y también por su objeto. El resultado inmediato de esta actitud no es la confusión entre teología sobrenatural y metafísica, sino más bien la acentuación de la distinción.

Esto se ve con claridad en las objeciones que dirige contra la posición tomista del problema. Éstas nos introducen en el corazón mismo de una situación histórica, cuyas distintas facetas nos serán sucesivamente presentadas, pero en realidad resulta sólo una y fundamental para el filósofo. Se refiere al objeto de la metafísica en tanto que es o pretende ser también teología natural. Por lo tanto, se trata finalmente de saber si Dios está o no incluido en el objeto de la metafísica. Se impone aquí la opción entre dos grandes tradiciones árabes, cuya presencia latente domina el debate: la de Avicena y la de Averroes. Enseguida se dará la ocasión de echar luz sobre ellas, pero se nos escaparía completamente el alcance de la cuestión incidental planteada por Duns Escoto, si no afirmamos, al menos, que su influencia la domina.

Según santo Tomás, a quien Duns Escoto se opone en este punto, no es contradictorio que dos ciencias distintas, la metafísica y la teología por ejemplo, traten sobre el mismo objeto, en tanto que los consideran bajo dos razones formales distintas[59]. No es por tanto imposible que metafísica y teología traten una y otra sobre Dios, puesto que la metafísica lo considera como cognoscible sólo por la razón natural, en tanto que la teología lo considera en tanto que cognoscible por la revelación. El objeto es uno, pero sus razones formales son dos: por lo tanto, existen dos ciencias. Acerca de esto, santo Tomás de Aquino recurre al ejemplo, devenido célebre a partir de él, de la manera según la cual el astrónomo y el físico prueban la redondez de la tierra. El astrónomo lo hace a través de la matemática, es decir, de modo abstracto; el físico lo hace recurriendo a prue-

59 Tomás de Aquino, *STh* I q1 a3 ad2.

bas concretas, tomadas de la materia misma. Son, sin embargo, dos ciencias distintas que hablan de la misma cosa. De ahí surge esta conclusión: "Nada impide entonces que aquello que las disciplinas filosóficas consideran como cognoscible por la luz de la razón natural, sea considerado por otra ciencia en tanto que conocido por la luz de la revelación divina"[60].

Duns Escoto cita expresamente este texto; lo tenía pues frente a sus ojos[61], en su versión original o citado por otro, en el momento mismo en que sometía a prueba su propia solución del problema. Su crítica es extremadamente valiosa para quien quiere comprender exactamente su idea de la teología. Duns Escoto intenta definir un conocimiento teológico que sea exclusivamente tal, es decir, cuyo objeto esté reservado exclusivamente para él: "Si el conocimiento de aquello que se puede conocer en teología puede ser o es actualmente obtenido por otras ciencias, aunque sea bajo otra luz, es que el conocimiento teológico no es necesario para ello"[62]. Retomando el ejemplo de santo Tomás, es cierto que quien conoce la redondez de la tierra a través del método del físico, puede conocerla también a través del método del matemático, pero este último método no le es estrictamente necesario. No es éste el caso del teólogo tal como lo concibe Duns Escoto. No es un hombre que hablaría de un objeto del cual, a través de otro método, podría hablar también el representante de otra disciplina; el teólogo es un hombre que habla de un objeto acerca del cual, según el aspecto desde el cual él mismo lo considera, sólo él puede hablar. No existe ninguna

---

60 Tomás de Aquino, *STh* I q1 a1 ad2. Notemos aquí la complejidad del pensamiento tomista: una "doble verdad" relativa al mismo objeto, esto es dos ciencias distintas del mismo objeto, y de las cuales una, la teología revelada, puede considerar ocasionalmente aquello de lo cual trata la otra (la teología natural), sin perder por ello su unidad: "Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponuntur". *CG* I c4. De este modo, en el tomismo, Dios puede ser objeto de conocimiento metafísico o de conocimiento teológico, y no obstante ciertas proposiciones metafísicas pueden ser propuestas al hombre como objetos de fe.

61 El primer artículo de la *STh* I q1 a1, plantea el mismo problema que retoma Duns Escoto al principio del *Opus Oxoniense*. Tomás de Aquino se pregunta, en efecto: "Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi". Sobre todo, se notará que el texto de Duns Escoto no se conforma con resumir *STh* I q1 a1 ad2; contiene una cita literal de él. Discute a continuación el texto de *STh* I-II q54 a2 resp. No es el único caso, y se puede considerar posible que Duns Escoto haya tenido en sus manos la *Summa Theologiae* al redactar el *Opus Oxoniense*. La cita en cuestión se encuentra en Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 5, n. 27; t. 1, p. 25. "Ad rationem tertiam quaere responsionem Thomae in *Summa*, I parte *Summae* quaestione I ubi respondet sic, quod 'diversa ratio cognoscibilis…'".

62 "Si de cognoscibilibus in theologia est cognitio tradita vel possibilis tradi in aliis scientiis, licet in alio lumine, ergo non est necesaria cognitio theologica de eisdem". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol, q. 1, a. 5, n. 27; t. 1, p. 25.

duda acerca del punto que aquí se intenta establecer. Aun cuando se admita, como lo quieren los filósofos, que la metafísica, cuyo objeto es el ser, sea por derecho propio competente para tratar acerca de todo lo que es, esto no implica verse obligado a admitir que sea competente para tratar objetos de todas las ciencias en tanto que ellos son *sus objetos propios*[63]. Se trata aquí, claramente, de asegurar la distinta especificidad del objeto propio de la teología como tal. La oposición de Duns Escoto a santo Tomás de Aquino acerca de este punto expresa la resistencia a admitir que haya un área parcialmente común a la metafísica y a la teología. Dicha oposición sugiere, bajo reserva de verificación ulterior, que si la metafísica es la ciencia del ser, sólo la teología es competente para tratar directamente acerca de Dios, considerado precisamente en tanto que Dios.

La operación que consiste en probar la necesidad de una teología fundada en la revelación, implica por lo tanto otra que consiste, si se puede hablar en estos términos, en volver a ubicar a la metafísica en su lugar, pues la insuficiencia radical de la metafísica para hacernos conocer a Dios a través de un conocimiento propio es la prueba más segura de que la revelación es necesaria al hombre para que alcance su fin. Tal como ella se manifiesta, al menos provisoriamente y desde el ángulo de este problema, la metafísica es una ciencia cuyo alcance sólo es universal gracias a la indeterminación misma de su objeto. Acerca del ámbito o sujeto que es común a todas las demás cosas de las que trata la metafísica, sólo es posible afirmar predicados comunes a todo lo que es. Sin duda existen tales predicados, pero los seres particulares tienen muchos otros que son imposibles de deducir de las propiedades generales del ser en tanto que tal: "ergo sunt multae veritates civiles quae non includuntur in primis principiis". Nada es más evidente si se piensa, por ejemplo, en la amplitud del principio de contradicción, pues él nos enseña precisamente que, de dos contradictorias, una es verdadera y la otra falsa, pero lo que no dice el principio es cuál es la verdadera. Que reír sea o no lo propio del hombre no prueba que el reír lo sea[64]. Con mayor razón es así cuando se trata de conocer a Dios. Avicena tiene razón en afirmar que el ser es aquello que cae en primer lugar bajo la captación de nuestro intelecto, si por ello entiende que el ser es el objeto al cual se inclina nuestro intelecto según una inclinación natural, pero esto no prueba que nuestro intelecto conozca naturalmente todo lo que es, ni aún que sea capaz de conocerlo por sí solo. Sea cual fuere el sentido de este punto, subsiste el hecho de que nada nos permite, en los objetos de nuestro conocimiento natural, deducir de nuestra ciencia del ser en general la ciencia de este ser determinado que

---

[63] "Ideo ad argumentum respondeo, quod in illis scientiis speculativis etsi tractetur de omnibus speculabilibus, non tamen quantum ad omnia cognoscibilia de eis, quia non quantum ad propria eorum cognoscibilia de eis". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 5, n. 28; t I, p. 26.

[64] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 5, n. 30 y 31; t. 1, p. 27-28.

es Dios. Es preciso que Dios mismo nos lo enseñe, que este objeto sobrenatural se conozca a través de una revelación sobrenatural; y puesto que el objeto de esta revelación es desproporcionado por exceso a nuestra facultad de conocer, es preciso también que lo haga capaz de ello, causando él mismo el asentimiento a esta verdad en el intelecto[65].

2. Teología y metafísica

El área del conocimiento metafísico se define con relación al de la teología; conviene establecer en primer lugar el objeto de esta última disciplina. Si sólo se tratara de su definición nominal, no habría ninguna dificultad. En virtud de su mismo nombre, la teología es la ciencia que habla de Dios. Esto es, por otra parte, lo que ya había constatado san Agustín: "theologiam… quo verbo graeco significari intelligimus de divinitate rationem sive sermonem"[66]. Duns Escoto resume esta fórmula cuando dice: "Theologia est sermo vel ratio de Deo"[67].

Sin embargo, esta definición no designa un objeto simple. El mismo Agustín había observado que ciertamente hay maneras de hablar de Dios, la de los poetas y la de los filósofos por ejemplo, que difieren una y otra de la de los cristianos. Existe por lo tanto una *theologia naturalis*, y aun cuando nos atengamos a lo que los filósofos dicen acerca de Dios, al cristiano se le impone el problema de determinar en qué difiere su propia teología de la de los hombres que, como es el caso de Platón, sólo disponen de los recursos de la razón natural para constituirla. Esta dificultad nunca ha dejado de estar presente en el espíritu de los grandes pensadores cristianos, y el principio de la solución siempre ha sido el mismo, pero ella parece haber sido planteada con una agudeza particular en los siglos XIII y XIV, mientras que los teólogos de profesión, profundamente versados en el conocimiento de los filósofos antiguos, se esforzaban en formular la solución con una precisión técnica rigurosa. Diversas tendencias personales afectaban inevitablemente la discusión del problema, pues todos concedían que la teología cristiana es un conocimiento de origen estrictamente sobrenatural, pero algunos creían que la revelación incluye de hecho conocimientos que son, por derecho, naturalmente accesibles al hombre, lo cual, en contraposición, daba al filósofo como tal derecho de ciudadanía en la teología; otros insistían por el

[65] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 5, n. 34; t. 1, pp. 30-31. Notar, en p. 30, la intervención de la noción de "potencia obediencial". Cfr. É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, [2]1944, pp. 359-364.

[66] San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, 1; *P.L.*, 41, 225.

[67] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 1, n. 2; t. 1, p. 46.

contrario en excluir a lo filosófico como tal de lo teológico como tal; finalmente, otros, tímidamente al principio pero con una audacia que se declarará en el siglo XV, preparaban una suerte de racionalización del conocimiento revelado, cuyo término sería algún día convertir en coextensivas las áreas de la razón y de la revelación. En la actitud del teólogo frente al filósofo aparecieron, en cada caso, diferentes variaciones: en el primer caso es más indulgente, en el segundo tiende a la severidad, y, en el tercero, toma el aspecto de una completa rendición. Hoy en día se olvida demasiado hasta qué punto algunos teólogos debían finalmente extender la indiferencia ante la Escritura. Mucho más adelante, un comentador escotista nos dejará un testimonio irrecusable de ello[68]. Viniendo de su escuela, este testimonio apenado nos advierte que probablemente el mismo Duns Escoto se haya embarcado en una dirección completamente distinta.

La teología de la cual habla es, lo hemos visto, el conocimiento que tenemos de Dios gracias a una revelación sobrenatural. A pesar de su origen divino, aún es, por lo tanto, un conocimiento humano. Precisamente, es el conocimiento de Dios que el hombre puede adquirir gracias a la enseñanza divina de las Escrituras. Por consiguiente, es posible concebir otro conocimiento de Dios, aún quizá muchos otros, que sean diferentes y superiores, lo cual equivale a decir que se pueden distinguir, con Duns Escoto, muchas teologías sobrenaturales, cada una de las cuales corresponde a un conocimiento sobrenatural de Dios.

La primera de estas distinciones es la de la teología "en sí" y la teología "en nosotros", es decir, la del conocimiento que Dios tiene de sí mismo y el conocimiento que nosotros tenemos de él. Denominemos "conocimiento en sí" al conocimiento de un objeto tal como se presenta a un intelecto que le es proporcionado, y denominemos "conocimiento en nosotros" al que nuestro intelecto puede tener del mismo objeto. De este modo, la "teología en sí" será el conocimiento del objeto de la teología que puede tener un intelecto a la medida de ese objeto, mientras que la "teología en nosotros" será el conocimiento del mismo objeto tal como nuestro intelecto puede tenerlo. Por ejemplo, un hombre incapaz de comprender las demostraciones geométricas podría sin embargo creer en sus conclusiones. La geometría sería para él, por lo tanto, una *fe*, no una *ciencia*, lo cual no impide que la geometría sea en sí una ciencia, porque el objeto de la geometría es de tal naturaleza que engendra la ciencia en un entendimiento proporcionado a este objeto.

El objeto [*objectum*] de un saber es el sujeto [*subjectum*] real de ese saber, pero aprehendido como conocido. Por lo tanto, un sujeto cognoscible se con-

---

[68] "Loca autem Scripturarum, in quibus hae propositiones habentur, adducat Lector quae hic omitto, coactus temporis angustia, et ne curiosis Scholasticis sacra verba nauseam generent, quod abhorreo dicere, et magis ita esse". Mauritius de Portu, *Super D. Scoti Teorema*, Vivès, XIV, 9; t. 5, p. 44. Sin duda, sería superfluo subrayar la importancia de este testimonio abrumador.

vierte en un objeto conocido gracias a la posesión, por medio del intelecto, de un saber adquirido [*habitus*] relativo a ese objeto[69]. Del mismo modo que el sujeto primero de una ciencia, es decir, aquello real acerca de lo cual esa ciencia trata, contiene en sí todos sus predicados; también, su objeto primero, es decir, este sujeto primero en tanto que conocido, contiene todas las proposiciones, inmediatas o mediatas, que se pueden formular con respecto a él. Pertenece a la esencia del sujeto primero de una ciencia contener en sí, a título virtual, todas las verdades de la ciencia de la cual es objeto. Sólo las contiene virtualmente, pero de pleno derecho [*primo*], es decir, por sí mismo y por sí solo, de tal modo que, hecha abstracción de todo otro, el conocimiento que el entendimiento tiene de ese objeto basta para incluirlos. Observemos, finalmente, que un sujeto u objeto así primero es al mismo tiempo "adecuado", puesto que es el objeto que causa la ciencia. Si contiene de manera total, en pleno derecho y por sí mismo, esta ciencia, es entonces su causa adecuada. Por lo tanto, el objeto primero es objeto adecuado, en tanto que primero de una primacía comprendida de este modo[70]. Observemos finalmente, dado que se trata aquí de esta ciencia definida como teología, que ella comprende dos partes integrales: la que contiene las verdades relativas a la esencia misma de Dios, es decir, las verdades necesarias, y la que contiene las verdades relativas a la acción de Dios fuera de sí [*ad extra*], que son verdades contingentes. Estas últimas verdades no son por ello menos teológicas, sino que lo son con igual derecho, puesto que no tratan de ningún conocimiento natural. Las dos partes de la teología están constituidas, pues, por las verdades necesarias y las verdades contingentes relativas a Dios[71].

De ahí se sigue que el sujeto primero y adecuado de la teología sólo puede ser Dios. Esta proposición es verdadera respecto de la teología en sí y respecto de la teología en nosotros, de la teología de lo necesario y de la teología de lo contingente, pero no se aplica exactamente de la misma manera en todos los casos.

---

[69] El término *habitus*, tomado absolutamente, designa a menudo, en Duns Escoto, un saber adquirido, una ciencia que se ha convertido en posesión del intelecto. Ninguna traducción francesa de este término latino se ha adaptado a nuestra lengua. Se puede lamentar el fracaso del feliz término "ayance", intentado sin éxito en el siglo XVIII.

[70] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 2, n. 4; t. 1, pp. 48-49. Duns Escoto invoca aquí a Aristóteles, *Analytica Posteriora*, I, 4, donde la noción de sujeto primero aparece en efecto en 73 b 39. Se observará, en esta ocasión, la enérgica afirmación de la pasividad del conocimiento con respecto a su objeto: "objectum autem se habet ad habitum sicut causa ad effectum...". *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 2, n. 4; p. 49. "Proportio motivi ad potentiam est proportio motivi ad mobile, vel activi ad passivum; proportio subjecti ad habitum est sicut proportio causae ad effectum", *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 2, n. 5; p. 49.

[71] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 2, n. 6; t. 1, p. 50.

Si se trata de la teología en sí, la proposición es evidente. Para ser primero, un objeto debe contener virtualmente todas las verdades incluidas en la ciencia de ese objeto. Ahora bien, sólo Dios contiene virtualmente todas las verdades teológicas. Como sujeto absolutamente primero, no es predicable de ningún otro; es el sujeto al cual todo lo demás le es atribuible, pero siendo él mismo no atribuible a nada; él es por lo tanto la única causa de las verdades relativas a sí mismo que él mismo puede conocer. Además, en tanto que la teología "en sí" trata acerca del objeto de la teología alcanzada a través de un conocimiento natural, su objeto sólo puede ser Dios. En efecto, sólo Dios conoce naturalmente a Dios. Por lo tanto, se trata efectivamente aquí de una teología que trata acerca de un objeto que sólo es naturalmente cognoscible para el entendimiento divino, es decir, que sólo es naturalmente conocido por Dios, y como sólo hay un Dios que sea tal, su objeto sólo puede ser Dios. En síntesis, "soli intellectu increato est essentia increata naturaliter nota"[72], lo cual implica afirmar que la teología "en sí" es la ciencia que Dios tiene naturalmente de sí mismo, como primer objeto conocido.

Esta es la teología que Duns Escoto denomina "divina", que no es otra que el conocimiento que Dios tiene naturalmente de sí mismo: *theologia divina*, *theologia Dei*. Ahora bien, para Dios, conocerse significa conocer su esencia, y como no existe nada que Dios no sea, esto implica al mismo tiempo conocer todo lo cognoscible. Añadamos que Dios no conoce en primer lugar su esencia y luego, a causa de este conocimiento, todo lo demás. La "teología de Dios" no es causada por las esencias en el entendimiento divino, como si las quididades en tanto que tales causaran en Él los conocimientos que componen su teología. Dios es actualmente la totalidad de su ser y virtualmente la totalidad de lo posible, y dado que su esencia funda lo posible, ella basta para causar el conocimiento que Él tiene de ello. De esto se sigue la siguiente conclusión: "La teología de Dios trata acerca de todos los cognoscibles, porque el objeto primero de su teología hace que todo lo demás sea actualmente conocido en su entendimiento. De este modo, lo que en primer lugar alcanza naturalmente su conocimiento es su esencia, inmediatamente conocida en su entendimiento; lo que en segundo lugar alcanza naturalmente son las quididades, en las cuales se hallan incluidas sus propias verdades; luego, en tercer lugar, las mismas verdades, virtualmente incluidas en las quididades conocidas por Él. La relación del segundo momento con el tercero no es una relación de causalidad, como si estas quididades causaran algo en el entendimiento de Dios. Su orden sólo es el de los efectos esencialmente ordenados en relación con la misma causa; en otras palabras, la esencia de Dios causa naturalmente esas quididades, que Él conoce, por

---

72 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 3, n. 7; t. 1, p. 51.

así decir, antes de que se hagan conocer las verdades que se relacionan con aquellas"[73].

Nuestro teólogo no es aquí fácil de traducir, y él mismo habla como puede, pero su pensamiento no es por ello menos claro. La aprehensión de todo lo cognoscible, tal como Dios lo aprehende en su propia esencia, es global y simultáneo. Sin embargo, supone un cierto orden. Para usar un ejemplo que pertenece al mismo Duns Escoto, supongamos que el sol ilumina dos objetos escalonados en el espacio a partir de él, de los cuales el primero es opaco; la iluminación del primero no sería causa de la iluminación del segundo, y sin embargo el sol los alumbraría según un cierto orden: en primer lugar el más próximo y luego el más alejado. Aquí se daría, entre dos efectos de una misma causa, un orden que no sería el de la causa al efecto.

Del mismo modo, en el conocimiento divino, la esencia de Dios produce en su entendimiento el conocimiento actual de las otras esencias, de tal modo que las verdades que dependen de sus quididades le son naturalmente conocidas, de algún modo, después de esas esencias. Sin embargo, esas quididades no tienen ningún poder de actuar sobre el entendimiento divino, ni, por consecuencia, de hacerse conocer por él, pues Él es infinito y ellas son finitas, de modo que no son los objetos naturales de un entendimiento de este tipo: *Infinitum a finito nullo modo perficitur*. En esta génesis ideal, en la cual nuestro análisis distingue en etapas sucesivas tres momentos que son en realidad simultáneos, se da por lo tanto en primer lugar la esencia divina, luego todas las quididades posibles, y no habría un tercer momento si la naturaleza divina misma no pusiera al entendi-

---

[73] En el texto que sigue, cuya traducción presenta dificultades, se nos presenta por primera vez el término *signum*, familar a Duns Escoto. Duns Escoto mismo lo reemplaza a veces por *instans* (cfr., un poco más adelante, *si in tertio instanti naturae*...). Se lo podría traducir pues por "momento", entendiéndose que no se trata aquí de un momento temporal, sino de orden esencial. Esto no significa, sin embargo, que se trate de un orden puramente ideal y abstracto que nuestro pensamiento introduciría en lo real, sino de un orden intrínseco a la realidad misma de la esencia, que es en este caso, la esencia de Dios. Dicho esto, este es el texto: "Ideo dico aliter, quod divina theologia (sc. la teología de Dios mismo), est de omnibus cognoscibilibus; quia objectum primum theologiae suae (sc. Dei) facit omnia alia actu cognita in intellectu ejus ita quod si in primo signo naturae est essentia sua primo cognita intellectui suo; et in segundo signo naturae quidditates virtualiter continentes veritates propias, in tertio signo sunt istae veritates, virtualiter contentae in illis quidditatibus sibi notae. Et non est ordo secundi ad tertium secundum causalitatem, quasi illae quidditates causarent aliquid in intellectu ejus; sed est tantum ordo effectuum essentialiter ordinatorum respectu ejusdem causae: puta quod essentia sua quasi prius natura causat illas quidditates sibi notas quam veritates de eis sunt notae". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 8, n. 23; t. 1, p. 68. Se observará el uso del término *quidditates*, que Duns Escoto prefiere a *essentiae*, sin duda porque se trata aquí del conocimiento absoluto de Dios, sin consideración de la creabilidad, que hace de la quididad una esencia propiamente dicha.

miento divino en posesión de las verdades incluidas en esas quididades, ya que nada sino la esencia divina puede causar un conocimiento cualquiera en el entendimiento divino.

Expongamos las conclusiones acerca de este punto. El único conocimiento que Dios tiene de todos los cognoscibles es teológico, puesto que sólo lo tiene en virtud del primer objeto teológico (sc. *haec essentia Dei*) al actualizar su entendimiento. De este modo, por lo tanto, la teología de Dios no trata solamente acerca de todo, sino que constituye aún todo el conocimiento que Dios puede tener de ello. Ella es, absolutamente hablando, todo el conocimiento de todo, y no incluye de suyo ninguna imperfección, porque, de todos los cognoscibles, sólo la esencia de Dios, que es su objeto, no incluye ningún límite. Todo otro conocimiento incluye necesariamente, por el contrario, alguna limitación, porque su causa misma es limitada[74]. Es decir que sólo hay una "teología divina", la de Dios, porque sólo en Dios un objeto infinito encuentra un entendimiento infinito naturalmente capaz de recibirlo. Fuera de Dios, sólo hay criaturas y entendimientos creados. Por lo tanto, pueden existir otras teologías, más o menos perfectas unas que otras, ninguna de las cuales será la "teología de Dios".

La primera y más alta de esas teologías imperfectas es la que Duns Escoto denomina *theologia beatorum*, la teología de los bienaventurados. Toda teología que no es la "teología de Dios" se distingue de ella por el hecho de que ahí se interpone un *medio* entre el conocimiento de Dios y Dios. Los bienaventurados desean a Dios; sin embargo sus intelectos siguen siendo intelectos creados. El "sujeto" de su teología es exactamente el mismo que el de la teología divina, es decir, Dios mismo, conocido –si se puede decir así– en la singularidad de su esencia, o, para hablar en un lenguaje más técnico pero más exacto, del mismo Duns Escoto: "Deus sub ratione qua est haec essentia"[75].

El intelecto de los bienaventurados no lo capta, como sí lo hace el nuestro, a través de una noción común a su esencia y a otras. Ya no lo conoce a partir de efectos accidentales a su esencia, y esto se aplica tanto a la teología de lo necesario cuanto a la de lo contingente. También por ello la teología de los bienaventurados, sea una u otra, es una ciencia perfecta. Sin embargo, aun la visión cara a cara de Dios supone una luz sobrenatural, que es causa de esta visión sobrenatural de donde se sigue su ciencia teológica, dado que la visión cara a

---

[74] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 8, n. 23; t. 1, pp. 68-69.

[75] "Concedo igitur quartum membrum, scilicet, quod Theologia est de Deo sub ratione qua scilicet est haec essentia, sicut perfectissima scientia de homine esset si esset secundum quod homo, non autem sub aliqua ratione universali vel accidentali"; Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 4, n. 11; t. 1, p. 55. Cfr. "Deitas autem est de se haec; ergo Deus est de se hic"; *Opus Oxoniense*, I, d. 4, q. 1, n. 2; t. 1, p. 485; y q. 2, n. 3; t. 1, p. 491.

cara de Dios no es en sí misma teología, sino que es su fuente, del mismo modo que nuestra aprehensión del ser no es la metafísica, sino su fuente[76]. De aquí se sigue que la teología de los bienaventurados no es una ciencia de todo lo cognoscible. Sólo la de Dios lo es. Sin duda, y de derecho, los bienaventurados podrían saber todo, puesto que ven la esencia de Dios, en la cual están incluidos todos los cognoscibles; pero, según la interesante precisión que aporta aquí Duns Escoto, el número de los cognoscibles es finito para ellos [*scibilia omnia non sunt infinita*]. En resumen, la esencia divina sigue siendo, para su intelecto, un objeto sobrenatural. De ahí surge una doble restricción: en primer lugar, los bienaventurados sólo conocen en la esencia de Dios los cognoscibles que su voluntad les hace conocer; luego, y por así decirlo, a la inversa, los intelectos creados de los bienaventurados permanecen naturalmente sujetos a la acción de las quididades creadas, de tal modo que si, por una parte, ellos tienen el conocimiento teológico total, por otra parte ellos pueden tener conocimientos naturales, esto es: también conocimientos no teológicos. Por lo tanto, la teología de los bienaventurados no es en ellos una ciencia total ni exclusiva[77]. Sólo la teología de Dios lo es.

Por debajo de estas dos teologías aparece la nuestra: *theologia nostra*, cuyo medio no es ya la visión beatífica, sino la revelación. Ella es aún más limitada que la precedente. En efecto, esta tercera teología ya no se extiende a todo lo que seríamos capaces de saber acerca de Dios *pro statu isto*, si Él nos la revelara como la de los bienaventurados. Ella se detiene en el término fijado por Dios que la revela. De ahí sus dos límites: primeramente, no podría hacernos conocer todo lo cognoscible, porque nuestro intelecto está en el presente obligado a tomar su conocimiento a partir de lo sensible. Según la ley común, es decir, con excepción de ciertos estados extraordinarios como el arrebato místico de san Pablo, la revelación sólo trata acerca de proposiciones cuyos términos pueden ser naturalmente conocidos por un intelecto como el nuestro[78]. El segundo límite consiste en que, según algunos, nuestro conocimiento teológico de un ob-

---

[76] "Ex his ad propositum dico, quod essentia divina est primum subjectum theologiae contingentis, et hoc eodem modo sumpta quo praedictum est ipsam esse subjectum primum theologiae necessariae (cfr. nota precedente); et hoc tam hujus intellectu beatorum. Totius igitur theologiae, in se et Dei et beatorum primum subjectum est essentia divina ut haec. Cujus visio in beatis est sicut in metaphysica cognitio entis; et ideo beata visio non est theologia, sed est quasi perfecta incomplexa apprehensio subjecti, praecedens naturaliter scientiam theologiae". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 5, n. 13; t. 1, p. 57.

[77] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 8, n. 23-24; t. 1, p. 69.

[78] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 3, n. 21; t. 1, p. 20. Cfr. Prol., q. 3, a. 8, n. 25; t. 1, p. 70. Locke recuerda esta doctrina, o una muy semejante (incluida aquí la discusión del caso de san Pablo), en J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 18, 3. Por otra parte, la observación es clásica. Ya san Agustín enseñaba que la Escritura utiliza un lenguaje humano.

jeto es incompatible con el conocimiento evidente del mismo objeto. Hemos señalado que, para Tomás de Aquino, lo naturalmente cognoscible puede ser revelado. Parece que Duns Escoto piensa de modo diferente: "de naturaliter nobis cognitis non potest stare theologia nostra revelata". Aún aquí toda inferencia sería prematura, pero al menos es posible prever sin temor que la distinción de lo filosófico y lo teológico será particularmente estricta en Duns Escoto[79]. Sea lo que fuere de este punto, permanece el hecho de que nuestra teología sólo se extiende a la totalidad de lo cognoscible en tanto que todos nuestros conocimientos se refieren a la esencia de Dios como tal. Sin embargo, en esta vida, esta esencia como tal [*haec essentia ut haec*] no nos es naturalmente accesible, lo cual confirma nuestra primera conclusión sobre la imposibilidad en que nos hallamos de saber naturalmente que el intelecto creado sea, como tal, capaz de una intuición inteligible de Dios como tal. ¿Cómo podríamos saber que ahí se encuentra su fin propio? Para poder conocer una relación, es preciso conocer sus términos; ahora bien, el término que se nos escapa en este caso es precisamente la esencia de Dios[80].

Si esto es así, el sujeto de nuestra teología puede ser perfectamente el mismo que el de los teólogos superiores, y en realidad, sólo puede ser captada por nosotros a través del concepto más alto que nos sea accesible aquí abajo. La limitación del intelecto humano plantea aquí una barrera normalmente infranqueable *pro statu isto*. El sujeto real, que sería el objeto Dios, es una esencia inteligible infinita. Sólo en tanto que inteligible ella puede ser conocida, *ut haec essentia*, únicamente por modo de intuición intelectual. Ahora bien, la revelación misma no nos da esta intuición; ella sólo nos habla en términos que designan nociones abstraídas de lo sensible, de manera que no podría darnos este conocimiento, cuya noción misma es contradictoria: un concepto abstraído de una esencia inteligible tomada en su singularidad misma. El *sujeto* de nuestra teología sigue siendo Dios *ut haec essentia*, trátese ya sea de la teología de lo contingente como de la de lo necesario; pero su *objeto* no es la esencia de Dios tomada en sí misma. En otras palabras, mientras que la esencia de Dios es causa de la evidencia de la teología de los bienaventurados, sólo la revelación es causa

---

[79] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 8, n. 25; t. 1, p. 70. No obstante, se observará que el texto, tal como lo tenemos, parece implicar restricciones que no estám claramente formuladas: "tum propter defectum theologiae nostrae, quia non potest esse cum cognitione evidenti de eisdem cognoscibilibus, secundum aliquos, et per consequens de naturaliter nobis cognitis non potest stare theologia nostra revelata". ¿Se trata de separar lo revelado de lo naturalmente cognoscible o de lo naturalmente *conocido?* Este texto permite dudar acerca de ello.

[80] Duns Escoto extiende esta conclusión a la relación de imagen entre el alma y Dios. Sólo podemos conocer naturalmente que el alma es la imagen de la naturaleza divina tomada en sí misma: "sicut sancti loquuntur de imagine". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 8, n. 25; t. 1, pp. 70-71.

de la evidencia de la nuestra. Ahora bien, según afirmamos, la revelación habla al hombre según el lenguaje humano del concepto abstracto. El objeto primero de nuestra teología, precisamente en tanto que "nuestro", sólo puede ser el primero de los objetos abstractamente conocidos, a partir del cual las verdades primeras pueden ser inmediatamente conocidas. Este primer concepto es el concepto de "ser infinito". En síntesis, el *sujeto* de "nuestra teología" es el mismo que el de la "teología en sí", pero el *objeto* de "nuestra teología", aun cuando se trate de la teología de lo necesario, no es este sujeto; sólo es el concepto de ser infinito, que es el concepto más perfecto que podemos tener de ese sujeto: "quia iste est conceptus perfectissimus quem possumus habere de illo quod est in se primum subjectum"[81].

Este concepto es doblemente imperfecto. No contiene virtualmente en sí nuestra teología, y la contiene mucho menos aún tal como nosotros la conocemos. En otras palabras, no se puede deducir de la noción de "ser infinito", en sí ni en nosotros, todo lo que la revelación nos hace conocer de Dios[82]. Sin embargo, aun cuando es imperfecto puesto que sólo es un concepto, es el más perfecto de los conceptos de los que disponemos, porque es el más simple. Muchos otros conceptos se aplican propiamente sólo a Dios. Tal es el caso, en realidad, de los los conceptos de todas las perfecciones tomadas absolutamente y en grado supremo, como los de ser supremamente verdadero o de ser supremamente bueno. Sin embargo, los conceptos de este género están constituidos por otros dos, el de "ser" y el de la determinación "verdadero" o "bueno" que se les atribuye. El concepto de "ser infinito" es totalmente distinto, pues la infinitud no es un atributo del ser que pueda afirmarse de él como un "modo intrínseco". Por lo tanto,

---

[81] "Theologia nostra est habitus non habens evidentiam ex objecto; et etiam illa quae est in nobis de theologicis necessariis non magis, ut in nobis, habet evidentiam ex objecto cognito quam illa quae est de contingentibus; igitur theologiae nostrae, ut nostra est, non oportet dare nisi objectum primum notum, de quo noto inmediate cognoscantur primae veritates. Illud primum est ens infinitum, quia iste est conceptus perfectissimus quem possumus habere de illo quod est in se primum subjectum, quod tamen neutram praedictam conditionem habet, quia non continet virtualiter habitum nostrum in se, nec multo magis ut novis notum continet ipsum habitum. Tamen quia theologia nostra de necessariis est de eisdem de quibus est theologia in se, ideo sibi assignatur primum objectum quoad hoc quod est veritates continere in se, et hoc idem quod est primum subjectum theologiae in se; sed quia illud non est nobis evidens, ideo non est continens istas ut nobis notum, immo non est nobis notum". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 4, n. 12; t. 1, pp. 55-56. Acerca de la identidad del "sujeto" de las dos teologías de lo contingente: *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3., a. 5, n. 13; t. 1, p. 57: "Subjectum vero…".

[82] La esencia de Dios, vista intuitivamente *ut haec essentia*, incluye en sí a la ciencia teológica, pero el concepto de *ens infinitum*, que es su sustituto abstracto, no la contiene. Dios, como Dios, es un singular: "Haec autem cognitio essentiae divinae distincta est, quia est objecti quod est de se hoc". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 2, a. 2, n. 6; t. 1, p. 141.

el concepto de "ser infinito" no tiene la unidad por accidente que se aplica a los conceptos constituidos por otros dos, de los cuales uno es el sujeto y otro el atributo; él es "uno" con la unidad por sí de un sujeto, porque sólo es el concepto de ese sujeto *en un cierto grado de perfección*. El ser infinito no es el ser *más* otra cosa; es el ser puro y simple considerado según la modalidad de infinito.

La noción de "modo intrínseco" cumple un papel importante en la doctrina de Duns Escoto. Esta noción designa siempre una determinación intrínseca de la esencia, es decir, que significa sólo la manera según la cual el sujeto es lo que es. Si digo que un ser es verdadero, o que es bueno, atribuyo al ser ciertas propiedades trascendentales que, aun cuando le pertenecen por derecho, se distinguen de él. El ser, considerado en tanto que ser, no es ni la verdad como tal ni el bien como tal. La verdad y el bien son por lo tanto atributos del ser, pero la infinitud no es uno de ellos. Siempre se trata del ser, infinito o no, considerado en diversos grados de perfección. Para usar un ejemplo tomado por el mismo Duns Escoto, el concepto de "blancura visible" no tiene unidad por sí mismo, pues es accidental a un color blanco de un ser actualmente visible, pero el concepto de "blancura intensa" es un concepto simple, porque la intensidad de un color sólo es un grado intrínseco del mismo color; es decir, una cierta manera de ser blanco. Ocurre lo mismo en el caso del ser. El concepto de "ser infinito"es simple, porque significa sólo el ser en su supremo grado de intensidad[83].

De este modo, la infinitud no es un atributo sino la modalidad de un concepto; el concepto de ser modificado de esta manera constituye el objeto de nuestra teología. Ciertamente, ésta es una declaración de una importancia capital; no obstante, tomaremos la precaución, una vez más, de no deducir nada de ella. Se impone la más extrema prudencia cuando se trata de un espíritu tan sutil como el de Duns Escoto y de relaciones tan complejas como las de saberes que tratan todos el mismo sujeto, pero que no lo alcanzan bajo la misma razón de objeto o, si lo hacen, no lo hacen de la misma manera. No obstante, repetir no implica deducir. Subrayemos el hecho, demasiado olvidado según parece, de que el *objeto* de nuestra teología, es decir, el de la teología del mismo Duns Escoto, es Dios conocido como *ens infinitum*. Ciertamente, esta teología habla precisamente de Dios, pero ella entiende que el objeto primero según el cual

---

[83] "Tamen conceptus perfectior et simplicior nobis possibilis est conceptus entis simpliciter infiniti. Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni vel entis veri, vel aliquorum similium; quia infinitum non est quasi atributum vel passio entis sive ejus de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis; ita quod cum dico *ens infinitum*, non habeo conceptum quasi per accidens ex subjecto et passione, sed conceptum per se subjecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis: sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, imo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se. Et ita patet simplicitas hujus conceptus, scilicet ens infinitum". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 1 y 2, a. 4, n. 17; t. 1, pp. 313-314.

este sujeto se nos da a conocer, es decir, aquél al cual pueden reducirse todos los conceptos bajo los cuales el se hace cognoscible, es el de "ser infinito".

Tendremos que volver a considerar la posibilidad y el sentido de este concepto. Por el momento, nos interesa su naturaleza misma; debemos entonces intentar precisarla, aun cuando sea difícil de captar. Por una parte, es indudable que este concepto no es accesible a la razón natural pura. De este modo lo han entendido comúnmente los discípulos de Duns Escoto[84]. Para ellos, el concepto más perfecto de Dios que el hombre puede formar por la sola razón natural es el *conceptus entis infiniti*. Resulta claro, por otra parte, que si este concepto no fuera accesible a la razón natural, no habría pruebas racionales de la existencia de Dios, al menos para Duns Escoto, para quien probar la existencia del Ser infinito y probar la existencia de Dios son una única y misma cosa. Dicho esto, sigue siendo cierto que el sujeto de nuestra teología es Dios concebido según la noción de ser infinito. Por lo tanto, esta noción debe ser a la vez accesible a la razón natural e incluida en nuestra teología, al representar a Dios según el aspecto más perfecto que pueda ser accesible a nuestra razón.

¿Se sigue de ahí que el hombre deba a la revelación el concepto de "ser infinito"? Que sepamos, la expresión "ser infinito" no figura en la Escritura, ni Duns Escoto mismo ha dicho nunca que estuviera ahí, ni ha dicho, en consecuencia, que la noción correspondiente nos haya sido revelada por Dios. Podría haber ocurrido, y el hecho de que las nociones de *ser* y de *infinito*, tomadas por separado, nos sean naturalmente conocidas, no probaría, por sí solo, que el entendimiento humano sea capaz de llevar a cabo su combinación. Duns Escoto hace notar expresamente que la revelación no aporta al hombre ninguna noción que, considerada por separado, no pueda ser tomada de la experiencia sensible. Conocemos naturalmente "uno" y "tres", pero no sabemos naturalmente que exista una "trinidad"[85]. El caso del "ser infinito", sin embargo, difiere del precedente, dado que, a diferencia del de Dios uno en tres personas, su noción nos es directamente inteligible. Por lo tanto, se trata aquí de una noción accesible a la razón, de la cual nada nos autoriza a decir que haya sido revelada, pero que sin embargo compete a la teología, en tanto que se aplica propiamente al Dios cristiano y sólo a él. En realidad, parece que Duns Escoto la considera en tanto que expresa el más perfecto de los conceptos accesibles a la razón natural, que corresponde a Dios, del cual ciertos atributos, como por ejemplo la omnipotencia absoluta, son conocidos por nosotros a través de la revelación cristiana. Si no

---

84 Por ejemplo, el autor de las *Quaestiones miscellaneae de Formalitatibus*, tradicionalmente atribuidas a Duns Escoto, V, n. 24; ed. Vivès, t. V, pp. 396-397. Ver en la misma cuestión, p. 385, las objeciones de Juan del Monte a la tesis que considera el concepto de "ser infinito" como nuestro concepto más perfecto de Dios.

85 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 3, n. 20-21; t. 1, pp. 19-21.

nos equivocamos acerca de sus intenciones, Duns Escoto utilizaría aquí la noción de ser infinito no como una noción directamente revelada, sino como la más perfecta de las nociones inteligibles que corresponden al Dios cristiano[86].

El mismo problema vuelve a aparecer bajo otra forma cuando nos preguntamos, con Duns Escoto, cuál es el objeto de la filosofía y especialmente de la metafísica. Esta vez los filósofos están cualificados para responder, y aun cuando sus respuestas no deben ser siempre aceptadas sin reservas, conviene al menos escucharlas. Ahora bien, precisamente acerca de este punto, ocurre que su testimonio es casi unánime: el objeto propio de la metafísica es "el ser en tanto que ser", es decir, lo que un "ser" es y las propiedades que le pertenecen precisamente en tanto que "es". Una vez planteado y admitido esto, todo queda por decir, pues es claro que la metafísica sólo puede hablar del ser tal como nosotros lo conocemos, y se trata de saber qué es lo que conocemos de él, o quizá, más aún y en primer lugar, cómo lo conocemos. Acerca de este problema fundamental, cuya presencia se hace sentir en toda la obra de Duns Escoto, no encontramos lamentablemente ninguna conclusión definitiva. Intentemos al menos reunir algunas indicaciones precisas con respecto a este sujeto.

---

[86] La estricta distinción que se ha introducido entre teología y filosofía no impide que la revelación sea fuente de conocimiento racional; esto sólo implica que aún en tanto que racional, sigue siendo teológica. En realidad, entre los signos de verdad que atribuye a la Santa Escritura, Duns Escoto asigna una gran importancia a lo que denomina "la racionalidad de su contenido". Principalmente: "Quid rationalibus quam Deum tamquam finem ultimum super omnia debere diligi et proximum sicut seipsum… Ex istis quasi ex principiis practicis alia practica in Scripturis sequuntur tradita, honesta et ratione consona, sicut de eorum rationabilitate patere potest singulatim cuilibet pertractanti de praeceptis, consiliis et sacramentis, quia in omnibus videtur esse quasi quaedam explicatio legis naturae, *quae scripta est in cordibus nostris*". Los cristianos no creen nada increíble, sin lo cual sería increíble que el mundo creyera en el cristianismo, como no obstante lo hace. A la inversa, es posible mostrar el carácter "poco razonable" del paganismo, del islam, del judaísmo, y el carácter no creíble del maniqueísmo. La revelación puede hacer ver también lo que ciertas doctrinas filosóficas tienen de poco razonable, pues hasta en la política de Aristóteles hay elementos poco razonables (Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1I, n. 8; t. 1, p. 38. Este carácter de "explicación (i.e. desarrollo) de la ley natural" permite sin duda comprender que, en el orden teórico, aún lo "razonable" puede ser revelado. Por lo tanto, se tendría entonces algo "razonable" propiamente teológico. De este modo, la noción de "ser infinito" sería esencialmente teológica, pero sin embargo razonable, en tanto que aporta a la razón natural una satisfacción a la cual ella aspira de manera confusa sin ser capaz, por sí sola, de lograrla. No olvidemos que el objeto natural tiene dos sentidos: 1) objeto naturalmente accesible; 2) objeto de la inclinación natural de una facultad, pueda ella naturalmente alcanzarla o no (*Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 5, n. 33; t I, p. 29). La revelación puede dar a la razón satisfacciones racionales, al aproximarla a un objeto al cual ella tiende naturalmente, aunque por sí sola no pueda alcanzarlo. En otras palabras, lo razonable que la revelación descubre al hombre entra por pleno derecho en la teología sin perder nada de su racionalidad.

La pregunta acerca de cómo conocemos al ser depende de esta otra: ¿cuál es el ser que conocemos? En general, Duns Escoto toma en este problema una posición que se sigue de la que había adoptado santo Tomás de Aquino y, aun aquí, muestra tal objetividad al referir la posición de su adversario, que podría exponerse indistintamente a partir del *Opus Oxoniense* o de la *Summa Theologiae*. En realidad, la discusión que Duns Escoto lleva adelante apunta en primer lugar a los dos pasajes de la *Summa Theologiae*, cuyo texto tenía probablemente frente a sí al escribir o dictar el suyo.

Según la tesis tomista, a la cual él se opone, el objeto primero del intelecto humano sería la quididad de la cosa material. La inducción que lo prueba descansa en el principio general según el cual existe proporción entre la facultad de conocer y lo cognoscible. Ahora bien, existen tres facultades de conocimiento; deben existir por lo tanto tres cognoscibles que les sean proporcionados. En primer lugar, las facultades de conocer separadas de la materia tanto en su ser cuanto en su operación; ellas tienen por objeto la quididad inteligible enteramente separada de la materia. En segundo lugar, las facultades de conocer unidas a la materia, tanto en su ser cuanto en su operación, como es el caso de las facultades sensibles vinculadas a los órganos cuyo objeto es el objeto material singular. En tercer lugar, las facultades unidas a la materia en su ser pero no en su operación: su objeto correspondiente es la quididad de la cosa material, la cual, aunque existe en la materia no es conocida, sin embargo, por tal facultad de conocer como existiendo en una materia singular[87]. En síntesis, entre el intelecto del ángel, que tiene la intuición directa de la quididad inteligible, y la sen-

---

[87] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 1, n. 2; t. 1, p. 330. "In ista quaestione est una opinio quae dicit quod primum objectum intellectus nostri est quidditas rei materialis. Ratio ponitur ad hoc: quia potentia proportionatur objecto. Triplex autem est potentia cognitiva: quaedam est omnino separata a materia, et in essendo et in operando, ut intellectus separatus; alia conjuncta materiae et in essendo et in operando, ut potentia organica, quae perficit materiam et non operatur nisi mediante organo corporali, a quo in operando non separatur, sicut nec in essendo; alia est conjuncta materiae in essendo, sed non utitur organo materiali in operando, ut intellectus noster. Istis correspondent objecta proportionata: nam potentiae omnino separatae, ut primae, correspondere debet quidditas omnino separata a materia; secundae singulare omnino materiale; tertiae ergo correspondet quidditas rei materialis, quae etsi sit in materia, tamen cognoscitur non ut in materia singulari". Cfr., en el mismo sentido, *Quaestiones Quodlibetales*, XIV, 12. Comparar estos textos con Tomás de Aquino, *STh* I q84 a7 sol, en: *Hujus autem ratio est...*, y *STh* I, q85, a1, sol. Estos son los dos pasajes en los que se inspira Duns Escoto para resumirlos. Cfr. Especialmente Duns Escoto: "primum objectum intellectus nostri est quidditas rei materialis" y *STh* I q84 a7 resp: "Intellectus autem humani... proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens". Y también Duns Escoto: "Ratio ponitur ad hoc, quia potentia proportionatur objecto", y *STh* I q84 a7 resp: "Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili". El cuadro tripartito de las relaciones "facultad de conocer-objeto" está tomado de *STh* I q85 a1 resp: "Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis…", etc.

sibilidad del hombre o del animal, que capta la quididad de la cosa material en el individuo material mismo, se interpone el intelecto humano, que conoce la quididad de la cosa material abstrayéndola de la cosa misma y de su singularidad.

Duns Escoto se ha opuesto siempre a esta doctrina, pero es importante precisar el punto al cual ha dirigido su oposición. Tomás de Aquino había sostenido que al estar nuestro intelecto vinculado al cuerpo, le es imposible ejercer ningún acto de conocimiento intelectual sin recurrir al fantasma[88]. Duns Escoto sin duda coincide con esto, en lo que corresponde a todo acto de conocimiento natural en nuestro estado presente: no existe, pues, ninguna oposición entre él y Tomás de Aquino en lo referente a este punto. Lo que Duns Escoto pone en duda es que esta situación de hecho sea una situación de derecho. En otras palabras, el hecho de que la quididad abstracta de lo sensible sea el único objeto naturalmente accesible al intelecto humano *pro statu isto* no autoriza a concluir que sea el objeto primero del intelecto.

La argumentación de Duns Escoto acerca de este punto se da en dos etapas: la del teólogo y la del filósofo. Consideremos en primer lugar la del filósofo.

La armoniosa correspondencia entre las naturalezas de los sujetos cognoscentes y los objetos de su conocimiento establecida por Tomás de Aquino no ha conmovido de ningún modo a Duns Escoto. Por el contrario, la considera nula: "Congruentia etiam illa, quae adducitur pro illa opinione, nulla est". La relación de una facultad de conocer con su objeto se reduce a que el objeto puede mover esta facultad y que ella puede ser movida por él. No es más que una relación de *motivum* y *mobile*. Ahora bien, una relación de este tipo no implica de ningún modo que exista semejanza entre el grado de ser del sujeto cognoscente y el del objeto conocido. Ciertamente, se requiere cierta proporción entre ellos, pero los términos de esta proporción pueden ser desemejantes. Necesariamente lo son, pues uno es acto y el otro potencia. No existe entonces ninguna razón para deducir del modo de ser del sujeto cognoscente el de su objeto. Si se requiere una semejanza entre la facultad de conocer y su objeto, sólo existe la que se establece en el acto de conocimiento mismo, ya que todo conocimiento consiste precisamente en esta asimilación, pero ella no se extiende al sujeto cognoscente. Sostener lo contrario es un simple sofisma. El ojo que ve un objeto lo asimila por la especie sensible; no se sigue de ahí que el modo de ser de la vista sea semejante al modo de ser de su objeto. En un modo aún más evidente, la idea de la piedra, en el pensamiento divino, es semejante a su objeto; sin embargo, una piedra es material y su idea en Dios en inmaterial. Por lo tanto, la correspondencia que reclama Tomás de Aquino no es necesaria. En todo caso, ella no podría obligarnos a reducir el intelecto sólo al objeto sensible, al menos en razón de su

---

[88] Tomás de Aquino, *STh* I q84 a7 resp., principio de la respuesta.

naturaleza como facultad de conocer[89], aunque, por causas que deberemos determinar, el intelecto no pueda quizá, en realidad, exceder los límites de lo sensible.

Desde el punto de vista de la filosofía de Duns Escoto el problema es de una importancia fundamental, pues ahí se juega para él la posibilidad misma de la metafísica –tal como él la concibe, por supuesto–, esto es, como ciencia del ser común. Dado que, como veremos, Duns Escoto excluye la analogía del ser en metafísica, no puede admitir que nuestro intelecto sea incapaz de elevarse del ser material al ser conocido bajo su razón de ser inmaterial; dicho de otro modo, no tendríamos metafísica, sino sólo una física. En síntesis, "nada más particular que el ser puede ser el objeto primero de nuestro intelecto, sin el cual el ser considerado en sí no sería de ninguna manera conocido por nosotros"[90]. Con el objeto de la metafísica, la posibilidad misma de pruebas metafísicas –como deben serlo– de la existencia de Dios se encuentra aquí en discusión. La doctrina es rigurosamente coherente; sólo es posible aceptarla o rechazarla en bloque.

Pero si nuestro intelecto puede, *ex natura potentiae*, exceder lo sensible, ¿por qué se halla en realidad sujeto a ello? Lo sabremos al examinar el argumento teológico de conjunto que determina acerca de la cuestión contra Tomás de Aquino. Es importante examinarla de cerca, porque afecta necesariamente la noción que el mismo Duns Escoto se ha formado de la metafísica, de sus límites y del conocimiento que tenemos de su objeto.

La pregunta acerca de cuál es el objeto natural y primero de nuestro intelecto es una pregunta filosófica. Es una de las preguntas que habían planteado Platón y Aristóteles, y cada uno la había resuelto a su manera. Por otra parte, no se ve en qué sentido la solución de un problema que trata acerca de la relación natural de una facultad de conocer natural con su objeto natural debería requerir necesariamente una revelación sobrenatural. En primer lugar, Duns Escoto le opone un *veto* teológico: *istud non potest sustineri a theologo*. La teología enseña en efecto que el mismo intelecto, que sólo conoce actualmente por modo de abstracción a partir de lo sensible, conocerá naturalmente más tarde la quididad de la sustancia inmaterial. Esto resulta claramente de lo que enseña la fe en lo referente al modo de conocer del alma bienaventurada. Ahora bien, una facultad de conocer no podría, sin cambiar de naturaleza, aprehender algo que no esté contenido en su objeto primero. Por lo tanto, es teológicamente insostenible que la quididad de la cosa material sea el objeto primero del intelecto[91].

---

89 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, n. 4; t. 1, p. 332.

90 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, n. 3; t. 1, p. 332.

91 "Contra: istud non potest sustineri a theologo; quia intellectus, existens eadem potentia, naturaliter cognoscit per se quidditatem substantiae inmaterialis, sicut patet secundum fidem de anima beata: potentia autem manens eadem non potest habere actum circa aliquid quod non continetur

Esta respuesta está cargada de implicaciones, la mayor parte de las cuales son propias de la teología de Duns Escoto. Se trata en efecto de hacer concebible una visión beatífica en la cual *el mismo intelecto* que aquí sólo conoce naturalmente lo sensible, conocerá, en la vida futura, lo inteligible puro. Para llegar ahí, Duns Escoto debe necesariamente mantener que el intelecto humano, por derecho o de hecho, no tiene a la quididad sensible como su objeto primero. Si su objeto primero fuera éste, o bien el intelecto humano debería cambiar de naturaleza para gozar de la visión beatífica, o bien ésta le estaría vedada. No sabemos aún cuál es el primer objeto natural del intelecto humano, pero a partir de ahora es ya claro que no puede ser la quididad de la cosa sensible, ni, *pro statu isto*, la de la sustancia inmaterial e inteligible[92]. Se encontrará indudablemente entre ambos.

De este modo, se precisa la primera crítica teológica de la filosofía que ya hemos señalado en la doctrina de Duns Escoto. Se puede ver cuál es su princi-

---

sub suo primo objecto". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 1, n. 2; t. 1, p. 330. El objeto *primero* y *por sí* se define de este modo: "Et vocatur hic objectum primum totum illud ad quod terminatur actus potentiae, et objectum per se illud quod includitur per se unitive in objecto terminante primo". *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 2, a. 2, n. 7; t. 1, p. 142. Ahora bien, así entendido, el objeto primero de nuestro intelecto, que es el ser, no incluye a Dios en tanto que Dios. Esto es tan cierto que Duns Escoto interpreta en este sentido la glosa de Gregorio Magno sobre *Ezequiel* 2, 3 (*P.L.*, 76, 956): "Quantumcumque mens nostra in contemplatione Dei pofecerit, non ad illud quod ipse est, sed ad illud quod sub ipso est attingit". (*Opus Oxoniense*, t. 1, p. 304). Observa Duns Escoto que ni aún el conocimiento contemplativo penetra más profundo que el ser: "Contemplatio autem, de lege communi (es decir, excepto en el *raptus* paulino) stat in tali conceptu communi (sc. conceptus divinae essentiae sub ratione entis) et ideo stat in aliquo conceptu qui est minoris intelligibilitatis quam Deus in se ut haec essentia et ideo debet intelligi ad aliquid quod est sub Deo, hoc est, ad aliquid in ratione intelligibilis cujus intelligibilitas est inferior intelligibilitate Dei in se ut haec essentia singularis". *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 5, n. 20; t. 1, p. 318.

92 El escotista *De anima*, ed. Vivès, q. 11, n. 2-4; t. 1II, pp. 599-600, expone aún más claramente la doctrina del *Opus Oxoniense*. Cfr. el artículo 2: "Ergo Deus saltem continetur sub objecto viatoris, non autem sub quidditate materiali; igitur, etc; el artículo 3: igitur Deus non excedit potentiam intellectivam nostram". La sola existencia de la metafísica, ciencia del ser en tanto que ser, bastaría por otra parte para probar este punto: "Praeterea intellectus noster, etiam in via, potest cognoscere ens sub ratione entis, quae est universalior quam ratio quidditatis sensibilis; igitur quidditas sensibilis non est objectum adaequatum intellectus nostri". Auténtico o no, este texto (*De anima*, q. 11, n. 2-4, p. 600) expresa claramente el pensamiento de Duns Escoto. Es decir que estamos completamente de acuerdo con la nota en la cual C. L. Shircel (*The univocity of the Concept of Being*, p. 60, n. 1) cree estar en desacuerdo con nosotros. La frase que él discute tiene un sentido diferente al que él le atribuye. Ella significa que la univocidad no permite al intelecto alcanzar naturalmente la visión beatífica, como tampoco lo permite la analogía. El autor estará sin duda de acuerdo con nosotros en liberar aquí a Duns Escoto de toda sospecha de ontologismo.

pio. Hasta el punto en que la hemos seguido, esta crítica parece inspirada por la preocupación por el problema teológico de la visión beatífica, es decir, por el problema cristiano de la salvación. Duns Escoto no piensa que el hombre haya podido descubrir naturalmente que la visión beatífica es su fin último: no debemos este conocimiento a la razón sino a la revelación. En cambio, una vez informada por la revelación que la visión beatífica es nuestro fin último, nuestra razón debe concebir al intelecto humano de tal manera que la visión beatífica sea posible para él. Duns Escoto se opone aquí a Tomás de Aquino precisamente para salvar esta posibilidad; el error fundamental que le reprocha al tomismo acerca de este punto es precisamente el concebir al intelecto humano de tal manera que la visión beatífica se transforma en inconcebible. Por lo tanto, decir que Dios puede elevar el intelecto humano al conocimiento de las sustancias puramente inteligibles, es decir nada. Ciertamente, la "luz de gloria" puede hacerlo, pero si *la esencia misma* del intelecto humano es conocer lo inteligible por abstracción a partir de lo sensible, ni Dios mismo podría elevarlo a la intuición de lo inteligible; sólo podría reemplazarlo por otra facultad de conocer[93], lo que equivale a decir que, para el intelecto humano tal como es, la visión beatífica sería imposible. He aquí por qué, en total acuerdo con Tomás de Aquino, el hombre no tiene en realidad ningún conocimiento que no sea abstraído de lo sensible. Duns Escoto mantiene firmemente que el conocimiento abstractivo no es exigido por la naturaleza misma del intelecto humano, como si debiera ser de este modo *ex natura potentiae*, sino que, en realidad, nos ha sido impuesto de un modo que sólo puede ser provisorio. El intelecto humano está condenado al modo abstractivo de conocer, que es aquí el suyo, no por su naturaleza, sino *propter statum aliquem*, es decir –y la vaguedad misma de la fórmula está aquí cargada de sentido– en razón de "un cierto estado"[94].

Intentemos precisar las razones de este estado y, antes que nada, qué es un "estado". Duns Escoto designa con este nombre a una permanencia estable asegurada por las leyes de la sabiduría divina: "status non videtur esse nisi stabilis permanentia legibus divinae sapientiae firmata". Decir que nuestro conocimiento del ser se halla determinado por un cierto estado es decir, por lo tanto, que Dios, en su sabiduría, ha sometido nuestro conocimiento natural a una ley estable. Por lo tanto, que conozcamos al ser según esta ley no resulta solamente de la naturaleza del intelecto humano, sino también de condiciones impuestas

---

93 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 1, n. 2; t. 1, p. 330.

94 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 1, n. 2; t. 1, p. 330. Se observará que, a partir de este momento, Duns Escoto toma la dirección del camino que conduce a su doctrina metafísica del ser. Del mismo modo que el intelecto humano es una facultad capaz a la vez de abstracción y de intuición inteligible, el ser, que es su objeto primero, debe poder decirse en el mismo sentido del ser sensible y del ser inteligible. El objeto propio de la metafísica es, por lo tanto, el *ens commune*, en el sentido propiamente escotista que será precisado más adelante.

por Dios para regular su ejercicio. La existencia de tales condiciones y, en consecuencia, la de los estados que ellas determinan, permite comprender que el objeto primero y adecuado de una facultad de conocer, considerada en sí misma, no coincide con el objeto primero y adecuado de esa facultad considerada en un estado determinado. En el caso del intelecto, es exacto decir que su objeto primero es el ser considerado bajo su razón más común, pero no es menos exacto añadir que no todo lo que compete al ser es apto para mover naturalmente nuestro intelecto. En otra palabras, y como ya lo hemos dejado entrever, la palabra "natural" puede designar dos objetos emparentados pero sin embargo distintos: en primer lugar, aquello que es conforme a una naturaleza en razón de su esencia misma; y aquello que es conforme a esa naturaleza en razón de su "estado". El segundo sentido no contradice nunca al primero, pues nada puede ser, en un "estado", incompatible con su naturaleza (todo estado es, por el contrario, el de una naturaleza), pero precisa la medida según la cual una cierta naturaleza actualiza de hecho sus virtualidades. Desde el punto de vista del segundo sentido, lo que es natural en un cierto estado puede no serlo en otro. Ciertamente, ni la voluntad divina misma podría imponer a una facultad condiciones de ejercicio contrarias a su esencia, pero puede imponerle libremente todas las respectivas a esa esencia, de manera que a la naturaleza definida por la esencia se añade la naturaleza definida por el estado. Por lo tanto, tener la intuición directa de la realidad inteligible es incompatible con la naturaleza del alma bienaventurada, del mismo modo que es "natural" al hombre captar en el ser sólo aquello que el intelecto puede abstraer de lo sensible. Al asignar al intelecto como objeto primero la quididad de la cosa material, Tomás de Aquino ha considerado el objeto primero de esta facultad de conocer, el cual, en realidad, sólo es el objeto capaz de actuar sobre dicha facultad en su "estado" presente[95].

---

[95] "Sed restat unum dubium: si ens secundum rationem suam communissimam sit primum objectum intellectus, quare non potest quodcumque contentum sub ente naturaliter movere intellectum, sicut fuit argutum in prima ratione ad primam quaestionem in Prologo? Et tunc videtur quod Deus naturaliter posset cognosci a nobis, et substantiae omnes inmateriales, quod negatum est; imo negatum est de omnibus substantiis et de omnibus substantiarum partibus essentialibus, quia dictum est quod non concipiuntur in aliquo conceptu quidditativo, nisi in conceptu entis. Respondeo: objectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatur potentiae in ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae ut in aliquo statu. Quemadmodum primum objectum visus non ponitur illud quod adaequatur visui existenti in medio illuminato lumine candelae praecise, sed quod natum est adaequari visui ex se, quantum est de natura sui. Nunc autem… nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi objecti nisi communissimum. Tamen pro statu isto ei adaequatur in ratione motivi quidditas rei sensibilis; et ideo pro statu isto non naturaliter intelliget alia quae non continentur sub illo primo motivo". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 4, n. 24; t. 1, p. 351. Cfr. *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 7, n. 28; t. 1, pp. 422-423.

¿Cuál es la razón de este estado? Es la pregunta más importante de todas, que Duns Escoto no esquiva, pero para la cual concibe varias respuestas posibles: "Ha sido establecido por las leyes de la sabiduría divina que nuestro intelecto sólo conciba, en su estado presente, aquello cuyas especies brillan en el fantasma, y esto ocurre, ya sea en castigo por el pecado original, ya sea a causa de la solidaridad natural de las facultades del alma cuando operan, puesto que vemos a la facultad superior ocuparse de lo mismo que la facultad inferior, cuando la operación de una y de otra es perfecta. En realidad, las cosas se nos presentan de tal manera que cualquier universal que nuestro intelecto concibe, nuestra imaginación se lo representa actualmente en lo singular. En todo caso, esta solidaridad, que existe en realidad en nuestro estado presente, no tiene que ver con la naturaleza de nuestro intelecto en tanto que intelecto, ni aún en tanto que se halla en un cuerpo, ya que, si fuera así, la misma solidaridad lo vincularía al cuerpo glorioso, lo cual es falso"[96].

Este texto es destacable en muchos aspectos. En primer lugar, vemos ahí, una vez más, la anexión, por parte del teólogo, de un problema que otros reservarían al filósofo. A decir verdad, esto se hace inevitable a partir del momento en que la descripción del conocimiento humano se lleva a cabo a través de la de un "estado" cuya causa próxima escapa al conocimiento filosófico. Se puede observar aquí hasta dónde lleva la teología su intervención: aun si la necesidad del conocimiento abstractivo se explicara en nosotros a través de una *naturalis concordia potentiarum animae in operando*, esta solidaridad natural no estaría exigida por la naturaleza de nuestro intelecto en tanto que tal, puesto que, según lo enseña la teología, el intelecto del hombre resucitado no dependerá para conocer del cuerpo glorioso al cual estará unido. El dogma religioso actúa aquí a la manera de una experiencia crucial que resuelve sin discusión un problema que otros considerarían como esencialmente filosófico. Sin embargo –destaqué-

La noción escotista de "naturaleza" combina, pues, las de san Agustín y Tomás de Aquino. Es natural a la vez lo que es conforme a una naturaleza y lo que es conforme a una naturaleza en un estado dado; el hecho de que lo sensible se haya convertido en nuestro objeto natural *pro statu isto* no impide que lo inteligible sea también, por derecho, el objeto de nuestro intelecto.

[96] "Stabilitum est autem illis legibus sapientiae, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto nisi illa quorum species relucent in phantasmate, et hoc sive propter poenam originalis peccati, sive propter naturalem concordiam potentiarum animae in operando, secundum quod videmus quod potentia superior operatur circa idem circa quod inferior, si utraque habeat operationem perfectam; et de facto ita est in nobis, quod quodcumque universale intelligimus ejus singulare actu phantasiamur. Ista tamen concordia, quae est de facto pro statu isto, non est ex natura nostri intellectus unde intellectus est, nec etiam unde in corpore est; tunc enim in corpore glorioso necessario haberet similem concordiam, quod falsum est". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 4, n. 24; t. 1, pp. 351-352. Cfr. E. Bettoni, *L'ascesa a Dio in Duns Scot*, Milano, 1943, pp. 83-84.

moslo– Escoto no pretende en absoluto hablar aquí como filósofo, sino como teólogo. Si los filósofos se equivocan en este punto, tienen excusas para ello; no debe sorprender que la filosofía se exprese según las luces de las que dispone. Por el contrario, el teólogo que se equivoca en este punto no tiene excusas, a menos que consideremos como tal la seducción que ejercen sobre él los filósofos. La independencia del intelecto con respecto al cuerpo glorioso establece, sin discusión posible, que la colaboración de hecho que reina actualmente entre este intelecto y su cuerpo no está requerida por la naturaleza misma del intelecto[97].

Pero lo más destacable no se encuentra ahí. En presencia de este problema, que él mismo ha planteado, Duns Escoto propone dos soluciones que no son exactamente comparables o, al menos, que no nos parecen tales, y que parecen sin embargo definirse en él en el mismo plano. En su pensamiento, son indudablemente del mismo orden. De cualquier manera que se las conciba, todavía se trata aquí de explicar un "estado", y la explicación última de un estado no se encontrará en la esencia de los seres ubicados en este estado, sino en la voluntad de Dios que los ubica ahí.

La primera de las dos soluciones señaladas ve en la sujeción del intelecto al conocimiento abstractivo un castigo inflingido por Dios al hombre como consecuencia del pecado original: *propter poenam originalis peccati*. Por lo tanto, se trata entonces de un puro decreto de justicia punitiva: *ex mera justitia punitiva*. Esta solución supone claramente que, en el pensamiento de Duns Escoto, el intelecto humano es capaz de intuición intelectual, y que la ejercería quizá aún hoy si Dios no le hubiera quitado el poder de hacerlo como consecuencia de la falta de Adán. Ésta es una respuesta completamente satisfactoria a la pregunta planteada, pues lo que Duns Escoto intenta salvaguardar es precisamente la aptitud del intelecto humano para la intuición intelectual, sin la cual el hombre sería incapaz de la visión beatífica, en la cual consiste su fin último. Ella se apoyaba, por otra parte, en él, en la autoridad teológica más alta en su opinión, a saber la de san Agustín. Casi no es posible exagerar la importancia de este hecho para la formación del pensamiento escotista. Lo que permanecía de neoplatonismo en Agustín, por reprimido que esté en el pensamiento de Duns Escoto, conserva sin embargo ahí una cierta influencia, como si, limitado por la influencia del aristotelismo medieval, él la limitara a su vez. De Platón a Plotino y de Plotino a san Agustín, se transmite la idea de que el cuerpo impide al entendimiento humano conocer, y que en el origen de esto está la falta del hombre. Duns Escoto ocupa una posición diferente, ya que él no piensa que el cuerpo sea necesariamente un impedimento para el intelecto, sino que cita a san Agustín

[97] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 45, q. 2, n. 9.

para explicar que el cuerpo se ha transformado en una carga para el entendimiento del hombre en su estado presente[98].

La segunda explicación posible de este "estado" recurre pura y simplemente a la voluntad de Dios: *ex mera voluntate Dei*. Por derecho, es decir en virtud de su naturaleza, el intelecto humano podría conocer intuitivamente los seres puramente inteligibles; en realidad, Dios ha querido que nuestro intelecto fuera capaz aquí abajo de conocimiento abstractivo, y por ello, (aunque no en razón de su naturaleza de intelecto sino en razón de la naturaleza de su estado) sólo puede conocer naturalmente en esta vida en cooperación con la sensibilidad. Es importante observar, por otra parte, que estas dos explicaciones no son inconciliables. El pecado original puede explicar que, después de la falta, el conocimiento abstractivo es *el único* del cual aún dispone el hombre. Sin embargo, antes de la falta, el hombre ya disponía de este modo de conocimiento. Si bien no estaba limitado a él, como sí lo estamos nosotros, podía ejercerlo, pero ni aún entonces lo ejercía en virtud de su naturaleza de intelecto, puesto que corresponde a la naturaleza de un intelecto conocer directamente lo inteligible sin pasar por lo sensible. Si hay un elemento estable en la doctrina de Duns Escoto, éste es la naturaleza del intelecto, que sigue siendo una y la misma a través de toda la doctrina, en todas las condiciones concretas y en todos los "estados" que atraviesa. Un lector habitual de Tomás de Aquino puede tener la impresión de que el intelecto escotista no cesa de cambiar de naturaleza, pero ocurre todo lo contrario, pues el intelecto escotista nunca pierde la naturalidad de su esencia, a pesar de las diversas naturalidades que le debe a sus estados sucesivos.

En sí, un intelecto tiene casi el mismo objeto que una Inteligencia angélica; por lo tanto, es una facultad de intuición inteligible y es *esencialmente* sólo eso. Si antes de la falta el hombre disponía además del conocimiento abstractivo, esto no ocurría como castigo por el pecado original, que no había sido cometido, ni en virtud de una exigencia intrínseca de su naturaleza, la cual, al ser la de un intelecto, no supone ninguna inclinación hacia lo sensible. Por lo tanto, esto sólo puede haber ocurrido por una pura voluntad de Dios, quien, al haber unido este intelecto a un cuerpo para crear al hombre, ha querido que el cuerpo pueda contribuir al conocimiento del hombre con vistas a su perfección. Si aún hoy se sigue dando la solidaridad natural de las potencias del alma, es como conse-

---

[98] "Utcumque igitur sit iste status, sive ex mera voluntate Dei, sive ex mera justitia punitiva, sive ex infirmitate, quam causam Agustinuus innuit *De Trinitate*, XV, c. último: *quae causa*, inquit, *cur ipsam lucem acie fixa videre non possis*, *nisi utique infirmitas? Et quid eam tibi fecit*, *nisi utique iniquitas?* Sive, inquam, haec sit tota causa, sive aliqua alia; saltem non est primum objectum intellectus, unde potentia est, quidditas rei materialis, sed est aliquid commune ad omnia intelligibilia, licet primum objectum adaequatum sibi in movendo, pro statu isto, sit quidditas rei sensibilis". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 4, n. 24; t. 1, p. 352. Cfr. San Agustín, *De civitate Dei*, XV, 27, 50; *P.L.*, 42, 1097.

cuencia de la voluntad divina que la ha establecido, para el bien del hombre, desde antes de la falta. Por lo tanto, no es una consecuencia del pecado original. Sí lo es el hecho de que, desde entonces, el hombre no pueda conocer sin recurrir a su cuerpo; él está condenado, por su falta, a utilizar sólo el conocimiento abstractivo, del cual es capaz su intelecto por un decreto de la voluntad divina. Observemos sin embargo que, aun sufriendo esta limitación, su intelecto no ha cambiado de naturaleza. Siempre sigue siendo este intelecto, poco inferior al del ángel, cuyo acto normal –si se puede decir así– sería la intuición inteligible. Ha ejercido este poder sólo en virtud de su naturaleza, junto con el de conocer por abstracción a partir de lo sensible, el cual, en tanto que simplemente compatible con su naturaleza, le fue añadido por la voluntad de Dios. En tanto que el pecado original ha comprometido el primero, el hombre sólo puede ejercer el segundo, pero la naturaleza del intelecto sigue siendo la misma, y precisamente por ello, con la muerte del cuerpo, el intelecto vuelve a ser capaz de intuición inteligible sin que su naturaleza haya sufrido, mientras él atravesaba estos diversos estados, el menor daño.

Las dos explicaciones brindadas por Duns Escoto acerca de nuestro estado presente son, pues, menos alternativas que complementarias: la *naturalis concordia potentiarum animae* fue querida por Dios desde la creación del hombre, y permanece aún hoy un efecto de su voluntad; la pena del pecado original añade la incapacidad presente del hombre para la intuición intelectual. El hecho de que la necesidad de abstraer sea accidental a la naturaleza del intelecto humano, es un hecho cuyas repercusiones pueden sentirse desde varias partes de la doctrina. Sea que se trate de nuestro conocimiento de las esencias en general, del ser común o del ser infinito mismo, la abstracción escotista sigue siendo siempre la obra de un intelecto, cuyo modo normal de conocer sería la intuición inteligible. La abstracción, en la cual el intelecto tomista se complace como en su estado normal, es para el intelecto escotista manifiestamente un impedimento del cual intenta librarlo sin cesar. Si esto no puede realizarse totalmente, Escoto se resiste al menos a que se la convierta en algo más pesado de lo que es. Su objeto ya no es la esencia inteligible, se concede; pero no se hará creer que sea la quididad de la cosa sensible. Su nobleza natural y su dignidad de intelecto le impiden conformarse con ello.

Se acepte o no esta interpretación de la doctrina, el efecto del querer divino ha sido establecer esta *concordia* entre el intelecto y la sensibilidad, que observamos en realidad por introspección. Ella aparece claramente –como dice Duns Escoto– cuando las operaciones de estas dos facultades son perfectas, y ellas lo son en todos los casos en los cuales sus operaciones son una cooperación; sólo se concibe a través del pensamiento lo que se imagina al mismo tiempo que se piensa, del mismo modo que, a la inversa, sólo se percibe bien lo que se concibe a través del intelecto al mismo tiempo que se lo percibe por los sentidos. Duns

Escoto ha mantenido, por lo tanto, las dos respuestas. No obstante, repitámoslo, las dos soluciones no tienen por objeto resolver la misma parte de un problema para cuya solución total ambas son necesarias. El recurso al pecado original se inspira en Agustín, y tiene por objeto explicar que el conocimiento abstractivo es el único que podemos utilizar en adelante. El recurso a la simple voluntad de Dios tiene por objeto explicar que nuestro intelecto, naturalmente capaz de intuición inteligible, recurre sin embargo a la abstracción. Dios lo ha querido en primer lugar en interés del hombre mismo, quien, compuesto de alma y cuerpo, puede encontrar ventaja al usar de su cuerpo para conocer mejor. En todo caso, la *concordia potentiarum animae*, cuya idea no es propia de Duns Escoto[99], representa un estado de hecho que no está vinculado a la esencia misma de nuestro intelecto en tanto que intelecto. Esta posición sirve perfectamente a la intención principal de Duns Escoto: salvar la aptitud *esencial* del intelecto humano para la intuición inteligible, al permitir plantear el conocimiento abstractivo como *natural* en el hombre, con una naturalidad vinculada, si no a su esencia, al menos a su estado. ¿Por qué el estado natural presente del hombre cognoscente resultaría de la *pura* voluntad que tuvo Dios para establecer este estado, o de su *pura* justicia punitiva? El pecado puede ser causa de estado sin ser su causa total[100]. En otras palabras, nuestro modo presente de conocer puede haber sido querido en primer lugar por Dios en el interés del hombre, pero, por la falta del hombre mismo, se ha transformado en el medio de su castigo[101].

---

[99] Ver especialmente la doctrina de Olivi, en Bernhard Jansen, S. J., *Die Erkenntnislehre Olivis*, Berlin, 1921, cap. IX: "Die Colligantia der Seelenkräfte".

[100] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. q. 4, n. 2.

[101] El problema es nuevamente planteado por Duns Escoto, a propósito del conocimiento que el alma tiene de sí misma. Acerca de ello responde, exactamente en el mismo espíritu: "quod anima de se actu intelligibilis est et praesens sibi". Pero entonces, ¿por qué ella no se aprehende siempre? San Agustín dice que hay un impedimento para esto. Luego continúa: "Sed quod est istud impedimentum? Respondeo: intellectus noster pro statu isto non est natus moveri immediate, nisi ab aliquo imaginabili vel sensibili extra prius moveatur. Et quare hoc? Forte propter peccatum, sicut videtur Augustinus dicere *De Trinitate*, XV, c. ultimo; *Hoc tibi fecit infirmitas. Et quae causa infirmitatis nisi iniquitas?* Idem dicit Comment. *Ethica*, VI et Lincolnienses ibidem et *Super I Poster*., similiter. Vel forte ista causa est naturalis, prout natura isto modo instituta est, non absolute naturalis: puta si ordo iste potentiarum de quo dictum est in I (cfr. p. 63, nota) diffuse, necessario hoc requirat, quod quodcumque universale intellectus intelligat, opportet phantasiam actu phantasiare singulare ejusdem: sed hoc non est ex natura, nec ista causa est absolute naturalis, sed est ex peccato, et non solum ex peccato, sed etiam ex natura potentiarum, pro statu isto, quidquid dicat Augustinus". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 8, n. 13; t. 2, p. 298. El comentador del libro VI de la *Ethica* al cual remite aquí Duns Escoto es identificado por el texto de las *Q. de anima* citado más adelante p. 70, nota, en el cual las referencias son más completas. Cavellus (*Commentaire sur le de anima*, Dubium; ed. Vivès, XVIII, n. 11, vol. 3, p. 598) concluye que no se puede afirmar nada acerca del pensamiento final de Duns Escoto: nihil, ut

Este problema es de una importancia tal que no se puede abandonarlo sin haber intentado obtener de Duns Escoto una respuesta tan precisa como posible. Está en juego aquí el valor de nuestro modo actual de conocer. Se trata de saber, nada menos, si el carácter exclusivamente abstractivo de nuestro conocimiento de lo inteligible está vinculado a la esencia misma de nuestro intelecto, o si sólo es una consecuencia accidental del pecado original. Según se admita una u otra respuesta, la metafísica aparecerá como la ciencia del ser accesible a un intelecto cuyo cambio de estado no le impide aún operar según su naturaleza primera, o como la ciencia del ser accesible a un intelecto al cual el pecado, en adelante, vuelve incapaz de operar según todo el poder de esa naturaleza primera. En otras palabras –nos excusamos por insistir sobre este punto, sin embargo, una vez más, se habla aquí de los límites presentes de la filosofía– se trata de saber si, sin el pecado original, nuestro conocimiento intelectual sería aquello en lo que se ha convertido hoy: un conocimiento del ser adquirido *exclusivamente* por modo de abstracción.

Las respuestas del *Opus Oxoniense* a esta pregunta nos han conducido a pensar que Dios haya primitivamente querido, como conveniente para la naturaleza humana, la *concordia potentiarum animae*, de la cual sólo experimentamos hoy su inquebrantable rigor. Esta solidaridad es, en efecto, sólo un caso particular de la unión del alma y el cuerpo. Ahora bien, Duns Escoto ha retornado en numerosas ocasiones a esta idea de que Dios ha querido la unión del alma y el cuerpo, no por el bien del cuerpo ni del alma, sino por el bien del hombre. El Doctor Sutil se ubica aquí, no menos firmemente que el Doctor Angélico, en un terreno de ninguna manera platónico, sino cristiano. Precisamente por ello, si no nos equivocamos acerca de sus intenciones, él nunca ha eliminado la doctrina de la *concordia*. La ayuda mutua que se prestan el intelecto y la sensibilidad, aún en el estado de naturaleza caída en el que nos encontramos, da testimonio de que su solidaridad está inscrita en la naturaleza del hombre *prout natura isto modo instituta est.* ¿Por qué Duns Escoto añade sin embargo, al hablar de la *causa naturalis* de este hecho, que ella no es quizá *absolute naturalis*? Ocurre que, si bien esta solidaridad es natural, la manera según la cual ella actúa luego del pecado original ya no lo es. Ella no actúa únicamente en beneficio del hombre, sino también en su detrimento. Parece haberse producido una verdadera insu-

---

certum, ocurrit dicendum. Él mismo parece sin embargo preferir la explicación por el pecado original, y como se da cuenta de que, si esta explicación es buena, la Santa Virgen debe haber sido capaz de pensar sin imágenes en virtud de su Inmaculada Concepción, Cavellus concluye sin dudar: "Cum igitur potis imos effectus justitiae originalis habuerit B. Virgo, juxta sententiam tenentem quod in statu innocentiae non esset conversio ad phantasmata, hoc tribuendum est Virgini, cum sit perfectius, neque constet de opposito". Acerca de la posición de R. Grosseteste, ver É. Gilson, "Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin", *Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge*, 1926 (I), p. 96, nota 1.

rrección de la sensibilidad contra el intelecto, que en adelante impide al intelecto conocer sin fantasma y lo reduce sólo al modo abstractivo de conocimiento, que es hoy en esta vida el suyo. He aquí su estado presente de imperfección, y, para decirlo nuevamente con san Agustín: "¿cuál es la causa de esta imperfección, sino la iniquidad?".

Si éste es el pensamiento de Duns Escoto, todo el conocimiento accesible a un ser que en adelante sólo puede ser "movido" por la quididad de la cosa material, es por lo tanto un conocimiento "caído" con respecto a sí mismo, y la metafísica elaborada por un sujeto cognoscente de este tipo debe diferir tan profundamente del que sería por derecho capaz de conocer, que la intuición intelectual misma difiere de la abstracción. El escotismo ha interpretado a Duns Escoto precisamente de este modo[102]. La historia literaria duda en considerar como auténticas las *Quaestiones de anima* tradicionalmente atribuidas a Duns Escoto. Los antiguos escotistas nunca han dudado, al menos, en reconocer ahí su pensamiento, y la crítica literaria, al menos por el momento, parece volver a mostrarse favorable a su autenticidad. Aguardemos a que ella lo decida. Sea cual fuere finalmente su veredicto, no se puede evitar ver en este escrito la expresión de una doctrina tan semejante a la de Duns Escoto que prácticamente se confunde con ella. Con Duns Escoto, su autor considera como posible la solución del problema (cuya invención no se atribuye) que convierte al pecado original en responsable del modo puramente abstractivo de nuestro conocimiento intelectual en el estado presente del hombre. Conocer sin recurrir al fantasma no es sin embargo incompatible con la naturaleza del intelecto humano, dado que el alma separada del cuerpo puede hacerlo; no es incompatible con la unión del alma y el cuerpo, puesto que el intelecto podrá hacerlo una vez esté ella unida a su cuerpo en ese momento glorioso; finalmente, y sobre todo, no es incompatible tampoco con el estado de *homo viator*, ya que, sin el pecado original, el hombre habría preservado el pleno dominio de su alma sobre su cuerpo y de su intelecto sobre sus sentidos, es decir hubiera permanecido capaz de conocer intelectualmente, con o sin fantasma, según le pareciera. Por lo tanto, es entonces un castigo del pecado el que el hombre deba de ahora en adelante pasar por el fantasma. Acerca de esto último, nuestro autor añade una sugestiva observación: "Al no saber nada acerca del pecado original, y al encontrar la naturaleza en un tal estado, Aristóteles situó su punto de partida en el sentido, y creyó que este uso del intelecto nos era natural. Por ello ha afirmado sin restricción que el

---

[102] Por ejemplo: "Respondeo dicendum primo, objectum motivum nostri intellectus pro praesenti statu naturae lapsae, esse quiditatem rei materialis, vel forte specialius quidditatem rei sensibilis, intelligendo non de sensibili proprie solum, sed etiam de incluso essentialiter vel virtualiter in sensibili". Jerónimo de Montefortino, *Summa theologica*, I, 12, art. "Incidens", resp.

conocimiento intelectual exige el recurso al fantasma”[103]. Lo último se refiere a Aristóteles, pero si se piensa que la única excusa de Aristóteles aquí es la invencible ignorancia en que se encontraba con respecto al pecado original, ¿cuánto más cruelmente lo dicho alcanza a los teólogos cristianos que sostienen la misma tesis sin tener la misma excusa? De todas maneras, sigue siendo absolutamente cierto que el mismo Duns Escoto, hablando en su propio nombre, ha establecido expresamente el pecado original como una de las causas posibles del modo exclusivamente abstractivo de conocer impuesto en adelante al intelecto humano[104]. En síntesis, es el teólogo, y no el filósofo, quien conoce las condiciones de hecho según las cuales se elabora nuestra filosofía.

---

[103] “Ideo, omissis aliis necessitatibus, dicunt alii, quod non est contra rationem actus intelligendi intellectus nostri absolute intelligere sine phantasmate, quia recursus ad phantasmata esset necessarius animae separatae ut dictum est, nec contra rationem ejus ut est corpori unitus absolute, quia hoc etiam esset necessarium sibi unito corpori glorioso post resurrectionem, quod falsum est; nec contra rationem ejus ut viator est, vel conjunctus corpori in via, quia hoc etiam esset necessarium homini in statu innocentiae, qui tunc fuit viator; hoc autem falsum est, cum anima ejus, quantum ad actum ejus proprium in nullo fuisset corpori subjecta, sed super ipsum et sensus suos, tam quoad aprehensionem quam quod appetitum, habuisset plenum dominium, ita quod potuisset intellexisse sine phantasmate vel cum phantasmate, sicut sibi placuisset. Sed dicunt quod necessitas recurrendi ad phantasmata est nobis inflicta propter peccatum. Unde sequitur ad ignorantiam nobis inflictam, et hoc juste, quia ex eo quod anima se deordinavit, dimittendo divinum dominium et se ab ejus subtrahendo subjectione, rationabile fuit in poenam hanc incidere, et amittere dominium proprium quod habebat super corpus suum et super sensum. Et haec est sententia beati Augustini in pluribus locis, et Hugonis, super antiquam Hierarchiam (*P.L.*, 175, 925). Eustathii *Super librum Ethicorum* (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, XX, 4, 26-28) et *Lincolniensis super librum Posteriorum*, super illud verbum: *Deficiente nobis uno sensu*, *necesse est nobis deficere scientiam secundum illum sensum* (I, c. 14, t. 81). Aristoteles autem, quia nihil scivit de peccato illo et invenit naturam taliter dispositam, hoc posuit absolute, quia necesse est ad phantasmata recurrere volentem intelligere”. *De anima*, q. 18, n. 4. Por ello, según Duns Escoto, ningún sacramento era necesario al hombre en estado de inocencia original, pues los sacramentos son signos sensibles; ahora bien, “tunc non indiget homo sensibilibus, ut cognoscat intelligibilia pertinentia ad salutem suam”. Ciertamente, “tunc homo potuerit ex sensibilibus cognoscere intelligibilia”, pero podría también prescindir de ellos: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 1, q. 3, n. 7. Esta posición confirma plenamente el texto del *De anima*.

[104] Santo Tomás había sostenido (*STh* I q89 a1 resp.) que es tan natural para el alma conocer utilizando el fantasma como lo es hacerlo unida a su cuerpo: “unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animae naturalis sicut et corpori uniri; sed esse separatam a corpore est praeter rationem suae naturae, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei praeter naturam”. La intuición de lo inteligible es natural en el ángel, no en el hombre. Para Duns Escoto, es cierto lo contrario: “Dico igitur quod objectum naturale, hoc est naturaliter attingibile, adaequatum intellectui nostro, etsi pro statu isto sit quidditas rei materialis, vel forte adhuc specialius quidditas rei sensibilis, intelligendo non de sensibili proprie solum sed etiam de incluso essentialiter vel virtualiter in sensibili, tamen objectum adaequatum intellectui nostro ex natura

Una posición de esta naturaleza no puede dejar de tener repercusiones tan profundas como extensas acerca del contenido mismo de la filosofía primera que ella domina. Tendremos ocasión de constatar algunas de ellas a medida que se vayan presentando, pero es posible anticipar desde ya que la influencia de esta tesis se ejercerá bajo dos formas diferentes: ya sea para restringir las pretensiones de la metafísica considerada en su estado presente, ya sea, por el contrario, para recordar al intelecto la nobleza de su verdadera naturaleza. Duns Escoto no cesará nunca de recordar a la razón natural sus límites presentes, para impedirle invadir el terreno de la fe y de la revelación. Cuando se expresa en este sentido, la metafísica es y sigue siendo para él la ciencia del ser tal como la conocemos *pro statu isto*, con el peso hipotético con el cual está gravado nuestro conocimiento como consecuencia del pecado original; es, en síntesis, una metafísica que, sin la revelación, ignoraría incluso el estado en el cual se encuentra. En cambio, nunca aceptará que se adjudiquen al intelecto ciertas limitaciones que algunos le imponen gratuitamente, con razón por otra parte, porque consideran su condición presente como su estado natural. Nuestra metafísica, con todo lo limitada que es, es obra de un intelecto cuyo objeto propio, en tanto que intelecto, no es menos amplio que el del intelecto angélico. Nuestra metafísica, aun caída, conserva la huella de esta nobleza y perfección esenciales; si las olvida, conviene recordárselas. De este modo, el conocimiento metafísico debe ser a la vez moderado y promovido, y esta doble necesidad proviene de una misma fuente: nuestra metafísica, tal como podemos concebirla aquí abajo, es obra de un intelecto sometido a limitaciones de hecho que, puesto que es naturalmente ignorante, o bien olvida la presencia o bien imagina que siendo esenciales a su naturaleza son limitaciones de derecho.

---

potentiae non est aliquid specialius objecto intellectus angelici, quia quidquid potest intelligi ab uno, et ab alio; et hoc saltem concederet debet theologus qui ponit istum statum non esse naturalem nec istam impotentiam intelligendi multorum intelligibilium esse naturalem, sed poenalem, juxta illud *De Trinitate*, XV, 27... Tamen philosophus qui statum istum diceret simpliciter naturalem homini, nec alium expertus erat nec ratione conclusit, diceret forte illud esse objectum adaequatum intellectus humani simpliciter ex natura talis potentiae, quod percepit sibi esse adaequatum pro statu isto". *Quaestiones Quodlibetales*, XIV, 12. La misma observación a propósito de la aptitud del alma para conocerse a sí misma: "Ista causa quae est ex parte angeli est sufficiens ad hoc quod essentia angeli sit sufficiens ratio intelligendi seipsam, etiam ipsa talis est ex parte animae, sed in anima sunt impedimenta, in angelo non; non enim intellectus angeli habet talem ordinem ad imaginabilia, sicut habet intellectus noster pro statu isto. Et propter istam impotentiam intelligendi immediate intelligibilia in actu, quae impotentia non est ex impossibilitate intrinseca sed extrinseca, quam etiam experiebatur Philosophus et non aliquam possibilitatem, ideo dixit Philosophus quod intellectus non est aliquod intelligibilium ante intelligere, id est: non possibile intelligi a se ante intelligere aliorum". *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 8, n. 14; t. 2, p. 298.

De ahí se desprende un carácter general del pensamiento escotista, que se irá precisando progresivamente, pero que es prácticamente imposible no esperar desde ahora. Quizá el mejor medio de anticiparlo bajo la forma imprecisa que sólo corresponde al punto en que nos hallamos, es recurrir a alguna comparación. Digamos por lo tanto, para abreviar, que si la metafísica tomista es la de un intelecto cuya naturaleza y cuyo funcionamiento no han sido alterados por el pecado original, la metafísica escotista es la de un intelecto cuyo funcionamiento ha sido profundamente alterado por el pecado original, pero cuya naturaleza primitiva, siempre intacta, se advierte en la manera según la cual, aun herido, él funciona. En otras palabras, la abstracción, con la cual debe conformarse el intelecto escotista, sigue siendo no obstante la operación de un intelecto naturalmente capaz de intuición intelectual, y esto se advierte tan bien en la metafísica de Duns Escoto, que muchas de las diferencias que la separan de la de Tomás de Aquino parecen venir de ahí. Detrás del hombre de Duns Escoto está el de san Agustín, cuyo *paulo minuisti eum ab angelis* se nutre de una dosis bastante importante de platonismo, del mismo platonismo remanente que el Doctor Sutil volverá a encontrar de tan buen grado en Avicena. Ciertamente, aun antes de la caída, el hombre de Duns Escoto no era un ángel, sino el compuesto humano de alma y cuerpo; la metafísica escotista queda afectada como siendo la obra de un intelecto desposeído de aptitudes que en otro tiempo compartía parcialmente con el ángel, y cuya presencia latente continúa sintiéndose, aun cuando ya no pueda ejercerlas.

¿Qué es en efecto la metafísica? En tanto que ciencia primera, debe tener por objeto lo primero cognoscible: *prima scientia scibilis primi*[105]. Este cognoscible es primero porque, al caer en primer lugar bajo la captación del intelecto, está implicado en todos sus otros objetos. Como hemos recordado ya con Avicena, este objeto primero es el ser, y es precisamente por ello que la metafísica, en tanto que ciencia primera de lo cognoscible primero, es la ciencia del ser en

---

[105] Duns Escoto, *Quaestiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, n. 3. Este primer cognoscible es, recordemos, el *ens commune*. Por ello la metafísica no tiene a Dios como objeto directo y primero, pues la única ciencia que trata directamente acreca de Dios es la teología. En tanto que ciencia del ser común y sus propiedades, la metafísica está con respecto a la teología en la misma relación que con respecto a la física. Todo lo que es verdadero del ser en general, lo es del ser físico, en tanto que es ser; todo lo que es verdadero del ser en general, lo es de Dios en tanto que es ser, además de lo que es verdadero acerca del ser primero y necesario. Por lo tanto, la metafísica es presupuesta por la teología, como la ciencia del ser en general lo es por toda ciencia de un ser en particular. Cfr. *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 7, n. 20; t. 1, p. 65. Observemos finalmente que el ser es el primer cognoscible en el orden del conocimiento. Por ello la metafísica es la última de las ciencias en el orden de la enseñanza, al proceder el intelecto de lo más particular conocido de manera confusa a lo más común conocido de manera distinta. Ver *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 6, n. 22; t. 1, pp. 319-321.

tanto que ser, como así también de todas las propiedades que le pertenecen como tal[106]. Por la misma razón, ella se presenta, por lo tanto, como la ciencia de lo que se debe saber y se sabe antes que todo lo demás, porque, si lo ignora, nada puede ser conocido. En síntesis, en tanto que trascendente a todos los objetos particulares, ella sólo se ocupa de los objetos universalmente "comunes" a todos los otros, a los que Duns Escoto denomina los *communissima*[107]. En sí, una ciencia tal debería poder definir totalmente su esencia y demostrar totalmente por las causas esenciales primeras, es decir las más altas y evidentes. En realidad, no es de este modo como la poseemos, ni es así como Aristóteles la enseña; en vano buscaríamos en toda la *Metaphysica* una sola demostración por la causa, es decir deducida *a priori* de una esencia inteligible. Sabemos, por otra parte, por qué es esto así. La impotencia de nuestro intelecto nos obliga a elevarnos de lo sensible hacia lo inteligible, en lugar de descender de lo inteligible a lo sensible como debería ser[108]. De este modo, el objeto de la metafísica, tal como nuestro intelecto nos permite conocerla *pro statu isto*, es el *ens commune*, en un sentido preciso de este término que más tarde deberemos determinar.

---

106 "Primus habitus potentiae habet pro objecto objectum primum potentiae primi habitus; ut metaphysicae objectum primum est ens inquantum ens". Duns Escoto, *Quaestiones in Metaphycam*, II, q. 3, n. 21. Se descifra de la siguiente manera: el primer saber adquirido por una facultad tiene como objeto el objeto primero de la facultad a la cual compete ese saber; de este modo, en el caso presente, la metafísica, al competer al intelecto, cuyo objeto primero es el ser, es también el ser el objeto primero de la metafísica.

107 Son también los *maxime scibilia*, precisamente "quia primo omnium sciuntur, sine quibus non possunt alia sciri". Ahora bien, añade Duns Escoto: "maxime scibilia primo modo sunt communissima, ut est ens inquantum ens et quaecumque sequuntur ens inquantum ens. Dicit enim Avicenna *Metaphysica*, I, *Metaphysica* 6, *quod ens et res imprimuntur in anima prima impressione*, *quae non acquiritur ex aliis notioribus se*. Et infra: *quae priora sunt ad imaginandum per seipsa*, *sunt ea quae communia sunt omnibus*, *sicut res et ens et unum*, et ideo non potest manifestari aliquod horum per probationem quae non sit circularis. Haec autem communissima pertinent ad considerationem metaphysicae secundum Philosophum in IV hujus in principio: *Est enim scientia quae speculatur ens inquantum est ens*". Duns Escoto, *Quaestiones in Metaphysicam*, Prol., n. 5.

108 "Hoc modo est metaphysica secundum se scibilis, non tamen sic eam scimus, nec sic invenitur ab Aristote tradita; quaere si in toto libro invenias unam demonstrationem metaphysicam propter quid, quia propter impotentiam intellectus nostri ex sensibilibus et minus notis secundum se, devenimus in cognitionem immaterialium, quae secundum se notiora sunt et tanquam principia cognoscendi, alia in metaphysica essent accipienda". Duns Escoto, *Quaestiones in Metaphysicam*, Prol., n. 9. Por lo tanto, no sólo en *nuestra* teología, sino también en *nuestra* metafísica, tal como la tenemos *pro statu isto*, ocurre que nuestras demostraciones, aunque necesarias, no son evidentes. Si el hombre se encontrara aún en su estado primero, ellas podrían serlo, y no serían demostraciones *quia*, sino *propter quid*. Es simplemente un hecho que ellas no lo son. Ver C. S. Harris, *Duns Scotus*, II, p. 379, para la distinción entre "metaphysica in se et in nobis", cfr. C. S. Harris, *Duns Scotus*, p. 384: "Secundo...".

Entendido de esta manera, el conocimiento metafísico es a la vez último y primero: último en el orden del conocimiento confuso, que es el de la definición nominal; primero en el orden del conocimiento distinto, que es el de la definición real.

Es cierto que el intelecto no comienza por captar distintamente el concepto común de ser considerado en su indeterminación total. El conocimiento comienza por conceptos confusos, cada uno de los cuales representan uno de los objetos de experiencia a los cuales damos nombres. Estos objetos son ellos mismos individuos, seres "singulares", cuya especie sensible actúa sobre el oído, la vista y el tacto. Si su acción sobre el sentido es lo suficientemente fuerte, su *species* es reconocida inmediatamente por el intelecto. Se produce entonces en nosotros un concepto del individuo en cuestión, pues el singular nos es cognoscible; pero este concepto sigue siendo confuso, porque no conocemos el singular *pro statu isto,* bajo su razón propia de singular. Lo que en primer lugar se da en el orden de la adquisición del saber es, por lo tanto, el singular conocido de manera confusa.

De este modo se comprende por qué Avicena enseña también, aun cuando diga que el ser común es lo que cae primeramente bajo la captación del intelecto, que la metafísica, ciencia del ser así entendido, se da en último lugar en el orden de la enseñanza[109]. En efecto, antes de arribar a la concepción distinta del ser común, es preciso que hayan sido concebidos los principios y los términos de las ciencias anteriores, en primer lugar de manera confusa, luego distintamente. Si esto se diera de otra manera, comenzaríamos espontáneamente por el más común, como "ser", "cosa", y otras nociones de este tipo, para descender de ahí a lo particular, y la enseñanza de las ciencias comenzaría por la de la metafísica, lo cual es exactamente lo contrario de lo que Avicena dice que se debe hacer y que se hace.

Por otra parte, si concebimos en primer lugar lo más común, el cariz general de nuestro conocimiento sería muy diferente de lo que es. Nosotros no elegimos a voluntad el orden según el cual formamos nuestros conceptos. Concebimos tal objeto antes que tal otro de acuerdo a la intensidad con la cual la sensación nos los impone[110]. Sería totalmente distinto si, en lugar de ir del singular al común, nuestro intelecto fuera del común al singular. Nuestros conceptos son los efectos naturales y determinados del concurso de estas dos causas naturales: el objeto singular y el intelecto; por ello nuestros primeros conceptos son los de los objetos singulares, conocidos en el orden en el cual nos lo impone la sensación,

---

109 Avicena, *Metaphysica*, I, c. 3.

110 No se sospecharía, sin otro pasaje, que Duns Escoto se deja conducir aquí por san Agustín, *De libero arbitrio*, III, 25, 74; *P.L.*, 32, 1307. Cfr. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, d. 3, q. 6, n. 17; t. 1, p. 412, donde cita el "non est in potestate nostra quin visis tangamur".

y si tales conceptos contienen este elemento "común" que formará el objeto del conocimiento distinto del metafísico, no es él quien nos lo ha dado en primer lugar.

Ocurre todo lo contrario en el caso del conocimiento actual de los conceptos concebidos distintamente. Lo que es primero en el orden del conocimiento distinto es "el más común"; los otros conceptos se escalonan como anteriores o posteriores según sean más o menos próximos al ser: el más común de los conceptos conocidos de manera distinta.

Para que un concepto sea conocido distintamente, es preciso que sea conocido todo lo incluido en la noción de su esencia; ahora bien, el ser está incluido, como elemento esencial, en la noción de todo lo que es; por lo tanto, no existe un solo concepto, del objeto que sea, en cuya noción esencial no esté incluido el concepto común de ser. Él mismo puede ser concebido aparte de cualquier otro y sin ninguna determinación ulterior, pero ningún otro puede ser concebido sin él. En otras palabras, el ser es objeto de un concepto distinto absolutamente simple y es el único concepto de este tipo; por lo tanto, el ser es el primer concepto distintamente concebible y distintamente concebido. Por otra parte, volvemos a encontrar aquí la misma confirmación por la autoridad de Avicena, pues si este filósofo enseña que una de las funciones de la metafísica es establecer los principios de las otras ciencias, es precisamente porque los objetos acerca de los cuales trata esta ciencia son los primeros distintamente conocidos. Éste es un saber absolutamente primero en el orden de la distinción, y último en el orden de la certeza y de la enseñanza, porque sólo la metafísica alcanza un conocimiento distinto de la esencia significada por los términos cuyo conocimiento confuso basta para las otras ciencias. Se puede saber toda la geometría sin saber con precisión qué es un "tamaño", un "sólido" o una "línea". Saber la metafísica es tener un conocimiento distinto del objeto cuyo conocimiento confuso es suficiente para el geómetra, y, en este sentido, ella es última en tanto que adquirida y primera en tanto que conocida.

De este modo, se puede ver cuál es el orden general que sigue el pensamiento en la adquisición del saber. No comienza por la ignorancia ni por el conocimiento distinto, sino por esta especie de término medio entre uno y otro que es la confusión. A partir de ahí, precisamente, el conocimiento se dirige hacia su perfección y por ello todo conocimiento distinto de un concepto presupone su conocimiento confuso. Este conocimiento confuso se da siempre en primer lugar, sea que se trate del conocimiento actual distinto de la universalidad de un concepto o del conocimiento distinto de la totalidad de una esencia.

El conocimiento habitual y el conocimiento virtual constituyen un punto de vista totalmente diferente[111], pues se trata entonces de un conocimiento ya adquirido y habitualmente presente al intelecto (como un saber que se posee aun en los momentos en que no se piensa en él), o de un conocimiento virtualmente incluido en otro. En estos casos, los conceptos más comunes preceden a los otros. La razón para ello es la misma que en el caso precedente: el intelecto, al proceder de lo menos perfecto a lo más perfecto, parte de los conceptos más comunes y menos determinados, para proceder desde ahí, por grados, hacia aquellos que lo determinan o que él incluye. Aquí el concepto de "ser" es el que se da en primer lugar, puesto que no es posible conocer nada sino como su determinación particular o como incluido en su noción[112].

Un tercer y último punto de vista acerca del objeto del conocimiento es el de su perfección. Lo más perfecto cognoscible en sí no es necesariamente lo más perfectamente cognoscible para nosotros. De este modo, el sol es en sí eminentemente visible; sin embargo, lo vemos menos fácilmente que a una vela, cuya luz, menos visible en sí que la del sol, está mejor proporcionada a nuestra vista. Lo mismo ocurre aquí: lo que en sí es lo más perfecto y primero cognoscible es Dios. Es importante observar que esto es cierto aun en el orden del conocimiento natural; por ello mismo el Filósofo había situado nuestra beatitud natural en el conocimiento de Dios[113]. Después de Dios, los cognoscibles primeros en perfección son los individuos de la especie más perfecta que haya en el universo; luego los de la especie siguiente por orden de perfección, y así sucesivamente hasta los individuos de la especie menos perfecta. Después de los individuos vienen las especies, luego los géneros próximos que el intelecto puede

---

[111] Definiciones de estos términos "Habitualem notitiam voco, quando objectum sic est praesens intellectui in ratione intelligibilis actu, ut intellectus statim possit habere actum elicitum circa illud objectum. Voco virtualem, quando aliquid intelligitur in aliquo ut pars intellecti primi, non autem ut primum intellectum sive ut totale terminans intellectionem: sicut cum intelligitur *homo*, intelligitur *animal* in homine ut pars intellecti, ut non intellectum primum sive totale terminans intellectionem". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 6, n. 28; t. 1, pp. 323-324.

[112] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 6, n. 28; t. 1, p. 324. Cfr. *De anima*, XVI, 3-5.

[113] "Loquendo ergo de ordine perfectionis simpliciter, dico quod perfectissimum cognoscibile a nobis etiam naturaliter est Deus; unde in hoc etiam ponit Philosophus felicitatem naturalem, *Ethica*, X; et post ipsum species specialissima perfectior in universo; et deinde species proxima illi, et sic usque ad ultimam speciem; et post omnes species specialissimas genus proximum abstrahibile a specie perfectissima, et sic semper resolvendo". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 6, n. 29; t. 1, p. 325. Lo más cognoscible nosotros, *pro statu isto*, es lo inteligible abstraído de lo sensible, *Opus Oxoniense*, n. 30, t. 1, p. 326. En cuanto a Dios, Aristóteles tiene razón en plantearlo como el objeto cognoscible más perfecto en sí, pero esto no significa que sea el objeto "adecuado" de nuestro intelecto, *Opus Oxoniense*,*;* t. 1, p. 327. Acerca de Dios como primero cognoscible en el orden de la perfección, ver *De anima*, XVI, n. 6.

abstraer de las especies, comenzando nuevamente por el género más próximo que el intelecto pueda abstraer de la especie más perfecta, y volviendo a descender hacia los que abstrae de las especies menos perfectas. Pero sólo se trata ahí de la prioridad de perfección que pertenece a lo cognoscible considerado en sí mismo. Con relación a nosotros no ocurre lo mismo. Nosotros conocemos más perfectamente aquello que es en sí menos perfectamente cognoscible, y por ello nuestra metafísica, como ciencia del ser en tanto que ser, no podría elevarse a un objeto de conocimiento más perfecto que el ser común concebido bajo las determinaciones modales de las cuales es susceptible.

Es decir que la metafísica tal como nosotros la conocemos es inferior a la metafísica en sí, y es mucho más inferior aún a nuestra teología, cuyo objeto es Dios conocido por nosotros gracias a la revelación; también es infinitamente inferior frente a la teología en sí, que es la ciencia que Dios tiene de sí mismo. Al dilucidar de este modo la cuestión, Duns Escoto tomaba partido en una controversia bien conocida por él y por sus contemporáneos, la que Averroes había dirigido contra Avicena en lo que respecta al objeto de la teología. Nada la resume mejor que el título de la primera de las cuestiones de Duns Escoto acerca de la *Metaphysica*: "El sujeto de la metafísica, ¿es el ser en tanto que ser, como lo ha sostenido Avicena, o Dios y las Inteligencias, como lo ha sostenido el comentador, Averroes"?[114]. En torno de este problema, de apariencia puramente académica, se enfrentan dos metafísicas, y, a decir verdad, dos concepciones inconciliables del universo[115]. Para Averroes, tanto Dios como las sustancias separadas, que son también divinidades, forman parte del universo. Como clave de bóveda del cosmos, el Primero mismo está incluido en la bóveda, es decir en el cosmos. En un universo concebido de esta manera, la divinidad es la causa metafísica del orden físico; por lo tanto, es natural que la ciencia física demuestre ahí la existencia de Dios y de todos los otros seres divinos, que se convierten así en el objeto propio de la metafísica. Concebido de este modo, Dios está incluido en el mundo, y la ciencia de Dios o metafísica es necesariamente la ciencia suprema más allá de la cual no se encuentra ninguna. El universo de Avicena es totalmente diferente. Dios no es ahí, como en Averroes, la primera de las Inteligencias motoras que mueven el universo, es decir, una de ellas, si bien la

---

[114] Duns Escoto ha retomado la pregunta en su conjunto en Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, q. 3, a. 1. Al tomar partido por Avicena contra Averroes, el prueba ahí sucesivamente: que ninguna ciencia prueba la existencia de su propio sujeto; que la metafísica puede probar la existencia de Dios como ser primero; que Dios no es, por lo tanto, sujeto de la metafísica, sino de la teología: "igitur nulla scientia naturaliter acquisita potest esse de Deo sub aliqua ratione propria". En sentido contrario, Averroes, *Epitomes in libros Metaphysicorum*, Venetiis, apud Juntas, 1574, I, vol. 8, p. 357.

[115] Ver las notables páginas de H. A. Wolfson, "Notes on Proofs of the Existence of God in Jewish Philosophy", *Hebrew Union College Annual*, I, pp. 575-596.

primera. El Dios de Avicena es trascendente y se sitúa más allá de las Inteligencias motoras, la más alta de las cuales es su primera y única emanación. A estas dos concepciones diferentes del mundo corresponden necesariamente dos nociones diferentes de metafísica y de su objeto. Si, como lo quiere Averroes, Dios es la Inteligencia motora de la primera esfera, la prueba de la existencia de un primer motor inmóvil, tal como Aristóteles la fundamenta en el análisis del movimiento en el libro VIII de su *Physica*, es una prueba de la existencia de Dios, Si, como lo quiere por el contrario Avicena, Dios trasciende la Inteligencia motora de la primera esfera, la prueba de la existencia de esta Inteligencia no es una prueba de la existencia de Dios. En Averroes, las pruebas de la existencia de Dios son físicas; en Avicena, en tanto que la física sólo alcanza el primer motor inmóvil, corresponde a una ciencia ulterior, la metafísica, probar la existencia de Dios.

De ahí se siguen dos consecuencias importantes, de las cuales una concierne al objeto de la metafísica y la otra al de la teología. Averroes y Avicena están de acuerdo, asimismo, en que ninguna ciencia podría probar la existencia de su propio objeto. Ella recibe este objeto de una ciencia inmediatamente anterior, que prueba su existencia. Ahora bien, según Averroes, la física prueba la existencia de Dios; la metafísica, ciencia que sigue a la física, tiene por lo tanto como objeto a la naturaleza de Dios, y como no existe objeto más allá de Dios, no existe ciencia más allá de la metafísica. Se puede entonces afirmar de manera indistinta que la metafísica es teología, o que la teología es metafísica. En todo caso, cuando el metafísico termina de hablar de Dios, nadie tiene más nada que decir después de él. No ocurre lo mismo en la doctrina de Avicena, en la cual el físico prueba la existencia de una simple Inteligencia motora, dejando al metafísico la tarea de probar la existencia de Dios. Si la metafísica prueba su existencia y puede, hasta cierto punto, conocer su naturaleza en tanto que Dios es ser, deja sin embargo lugar para un conocimiento de Dios como Dios que compete a la revelación o aún a la mística. De esta manera, mientras que las pruebas averroístas de la existencia de Dios son físicas, las de Avicena son metafísicas; mientras que la metafísica de Averroes es una ciencia de Dios más allá de la cual ya no existe ciencia, la de Avicena es una ciencia del ser en tanto que ser[116] más allá de la cual puede haber lugar para otras maneras de conocer a Dios.

---

[116] "Constat autem quod omnis scientia habet subjectum suum proprium. Inquiramus ergo quid sit subjectum hujus scientiae, et consideremus an subjectum hujus scientiae sit ipse Deus excelsus. Sed non est: imo ipse est unum de his quae quaeruntur in hac scientia. Dico ergo impossibile esse ut ipse Deus sit subjectum hujus scientiae, quoniam subjectum omnis scientiae est res quae conceditur esse et ipsa scientia non inquirit nisi dispositiones illius subjecti et hoc notum est ex aliis locis. Sed non potest concedi quod Deus sit in hac scientia ut subjectum, imo quaesitum est in ea… Postquam autem inquiritur in hac scientia an sit, tunc non potest esse subjectum hujus

Se debe optar entre estos dos mundos. Para saber cuál fue la opción del Doctor Sutil, basta recordar su decisión terminante: “Avicena tenía razón y Averroes se equivocaba”[117]. Con esta opción, Duns Escoto se ubica en el camino de una metafísica en la cual el ser se concibe de tal manera que alcanzarlo no implica inmediatamente alcanzar a Dios, pero en la cual es posible alcanzar a Dios a partir del ser en tanto que ser. El Doctor Sutil lo ha hecho con clara conciencia de las consecuencias que implicaba tal compromiso filosófico. A la objeción fundamental de Averroes acerca de cómo podríamos probar la existencia de Dios si no es como físicos, es decir *a posteriori* y a partir de sus efectos, Duns Escoto ha respondido varias veces: ciertamente, probaremos la existencia de Dios *a posteriori* y a partir de sus efectos, pero a partir de sus efectos *metafísicos*, que son las propiedades metafísicas del ser. Por lo tanto, Dios puede ser demostrado como causa necesaria de las propiedades que pertenecen necesariamente a todo ser, precisamente en tanto que ese ser es[118].

El alcance de esta decisión no debe escapar a nadie que se preocupe verdaderamente por comprender el espíritu del escotismo, al menos en tanto que el escotismo supone una metafísica. Para que sea posible una metafísica concebida de esta manera, es preciso que el ser, que es su sujeto, sea planteado por ella como una naturaleza común, cuya esencia será la misma que la del ser en tanto que ser, y que además se pueda atribuir a esta naturaleza propiedades o determinaciones [*passiones*] como lo “uno” o lo “múltiple”, lo “anterior” o lo “posterior”, el “acto” o la “potencia”, que no estén necesariamente incluidas en la

---

scientiae; nulla enim scientiarum debet stabilire esse suum subjectum”. Avicena, *Metaphysica*, I, c. 1; fol. 70rb.

[117] “Item Commentator, *I Physicorum*, commento ultimo, dicit quod Avicenna multum peccavit ponendo metaphysicam probare primam causam esse, cum genus substantiarum separatarum sit ibi subjectum, et nulla scientia probat suum subjectum esse; sed ratio illa Averrois non valeret, nisi intelligeret quod Deus esset primum subjectum ibi; ergo, etc. Ad Commentatorem *I Physicorum* dico, quod Avicenna, cui contradixit, bene dixit, et Commentator male”. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 1, n. 3; t. 1, p. 47 y a. 7, n. 21; t. 1, p. 65. Cfr. “Sed videtur mihi Avicennam melius dixisse quam Averroem”. *Reportata Parisiensia*, Prol., q. 3, a. 1.

[118] “Contra Averroem: ex quolibet effectu ostenditur causam esse, quia impossibile est effectum esse nisi a causa tali, sive nisi talis causa sit; hujusmodi sunt multae passiones metaphysicae, *prius* et *posterius*, *unum* et *multa*, *actus* et *potentia;* quomodo enim haec causatis insunt, nisi sit aliquod unum primum?”. Duns Escoto, *Quaestiones in Metaphysicam*, VI, q. 4. “Per omnem conditionem effectus potest demonstrari de causa quia est, quam impossibile est esse in effectu nisi causa sit: sed multae passiones considerantur in metaphysica quas impossibile est inesse nisi ab aliqua causa prima talium entium; ergo ex illis passionibus metaphysicis potest demonstrari aliquam primam causam istorum entium esse”. *Opus Oxoniense*, Prol., I, q. 3, a. 7, n. 21; t. 1, p. 66. Cfr. *Reportata Parisiensia*, Prol., q. 3, a. 1.

esencia o quididad del ser, precisamente en tanto que es ser[119]. Avancemos, y la decisión que aquí se trata de tomar tendrá repercusiones incalculables en la filosofía y en muchos siglos de su historia, es preciso que la existencia actual misma sea una de esas propiedades. Ciertamente, para atribuir a un sujeto cualesquiera propiedades, es preciso en primer lugar atribuirle el ser: ¿cómo podría atribuirse lo que fuera a la nada? Como dice el mismo Duns Escoto en una fórmula cuya precisión no deja nada que desear, el "ser" acerca del cual habla el metafísico y acerca del cual trata toda la metafísica, no es la existencia, sino la esencia: "Si se presupone que el sujeto *es*, no se trata de su existencia actual, sino de su ser quiditativo, que consiste en que su noción no es falsa en sí misma. He aquí el *es* que el metafísico demuestra del primer ser a partir de sus efectos, pues demuestra que existe un ser al cual *primero* corresponde"[120]. El ser que el intelecto del metafísico concibe necesariamente como primero es el que el teólogo llamará Dios, y existe un ser que el intelecto concibe necesariamente como primero, puesto que existe el ser y que, si no hubiera ningún ser que fuera primero, nada sería.

Concebida como ciencia del ser y de sus propiedades, la metafísica ve definido su estatuto propio en tanto que ciencia a través de su sujeto propio, y encuentra su lugar distinto entre la física, a la cual trasciende, y la teología, por la cual es trascendida.

Su sujeto propio es el *ens commune*, es decir el ser considerado en su indeterminación total, como predicable de todo lo que es. Existe una metafísica pre-

---

[119] "Ens inquantum ens potest habere passionem aliquam, quae est extra essentiam ejus inquantum est ens; sicut esse *unum* vel *multa*, *actus* vel *potentia* est extra essentiam cujuslibet inquantum est ens sive *quid* in se". Duns Escoto, *Quaestiones in Metaphysicam*, I, q. 1, n. 23.

[120] "Tenetur igitur Avicenna (sc. quod metaphysica sit de ente). Prima ratio ejus sic declaratur: *si est* praesupponitur de subjecto, non de actuali existentia, sed quod habet esse quidditativum, scilicet quod ratio ejus non est falsa in se. Tale *si est* ostenditur demonstratione quia a metaphysico de primo ente. Ostenditur enim, quod primum convenit enti alicui, et ita quia ille conceptus, ens primum, qui est perfectissimus subjecti, si esset hic subjectum, non includit contradictionem. Ergo si aliqua scientia supponeret istum conceptum pro subjecto, alia esset prior de ente, quae probaret praecedentem, de primo ente, quia conclusio demonstrationis illius esset prior tota scientia de primo ente". Duns Escoto, *Quaestiones in Metaphysicam*, VI, q. 4, n. 3. Cfr. Avicena, *Metaphysica*, I, c. 2; fol. 70vb; "Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens inquantum ens commune est hiis omnibus (texto citado por los escotistas para justificar la atribución de la univocidad del ser a Avicena) et quod ipsum debet poni subjectum hujus magisterii, et quod non eget inquiri an sit et quid sit, quasi alia scientia praeter hanc debeat assignare dispositionem ejus, ob hoc quod inconveniens est ut stabiliat suum subjectum an sit et certificet quid sit scientia cujus ipsum est subjectum, sed potius debet concedere tantum quia est et quid est. Ideo primum subjectum hujus scientiae est ens inquantum est ens, et ea quae inquirit sunt consequentia ens inquantum est ens sine conditione aliqua".

cisamente porque el ser nos es concebible bajo esta forma[121], y esta metafísica es requerida, más allá de la física, para establecer el sujeto de la teología, porque tiene por objeto al ser en tanto que ser. La física tiene por objeto al ser en movimiento; por lo tanto, si ella establece, y puede hacerlo, la existencia de una primera causa, se detendrá necesariamente en "la primera causa del ser en movimiento", que es precisamente el Primer Motor de Aristóteles o de Averroes. Ahora bien, ser primero a título de "motor" es una perfección totalmente relativa. Por alta que sea, no es una primacía en el orden del ser, que requiere la perfección y la infinitud propias de la esencia de Dios[122]. Ciertamente, el Primer Motor es en realidad el Primer Ser, pero Dios sólo es primer motor en tanto que ha creado el mundo, lo cual es contingente en relación con su esencia; por lo tanto, nunca se concluirá en el primer ser a partir del primer motor por vía de inferencia necesaria, pues el primer ser podría ser sin ser primer motor[123]. Como

---

[121] "Nulla potentia potest cognoscere objectum aliquod sub ratione communiori quam sub ratione sui primi objecti;… sed intellectus cognoscit aliquid sub ratione communiori quam sit ratio entis materialis, quia cognoscit aliquid sub ratione entis in communi, alioquin metaphysica nulla esset scientia intellectui nostro. Praeterea… quidquid per se cognoscitur a potentia cognitiva vel est objectum primum, vel continetur sub illo objecto: ens autem, ut est communius sensibili, per se intelligitur ab intellectu nostro, alias metaphysica non esset magis scientia transcendens quam physica; ergo non potest aliquid esse primum objectum intellectus nostri quod sit particularius ente, quia tunc ens in se nullo modo intelligeretur a nobis". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 1, n. 3; t. 1, pp. 331-332.

[122] "Item perfectior conceptus de Deo possibilis physico est primum movens, possibilis autem metaphysico, est primum ens; secundus (sc. conceptus) est perfectior, tum quia absolutus, tum quia requirit perfectionem infinitam: nam primum perfectissimum (pues ser primero en el orden del ser es ser absolutamente perfecto). Sed si enti non repugnat infinitas, non est perfectissimum quod non est infinitum; sed enti non repugnat infinitas. Primum movens tantum respectum dicit et non necessario ex formali ratione sui requirit infinitatem. Qui autem habet perfectiorem conceptum de subjecto, potest perfectius de ipso ostendere, quia per illa in effectibus quae ducunt ad cognoscendum esse de tali conceptu". Duns Escoto, *Quaestiones in Metaphysicam*, VI, q. 4, n. 1. "Multo etiam perfectius ostenditur prima causa esse ex passionibus causatorum consideratis in metaphysica quam ex passionibus naturalibus ubi ostenditur primum movens esse; perfectior enim cognitio et immediatior de primo ente est cognoscere ipsum ut primum ens, vel ut necesse esse, quam cognoscere ipsum ut primum movens". *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 7, n. 20; t. 1, p. 66. Observemos una vez más la gradación de los conocimientos de Dios accesibles a las diversas ciencias: física, *primum movens;* metafísica, *primum ens;* teología, *ens infinitum*. La teología presupone la metafísica, pero se pasa de ésta a aquélla desde que se utiliza el *primum ens et necesse esse* del filósofo para alcanzar el *ens infinitum* del teólogo.

[123] "Nec etiam ratio ista primi moventis, ut sit de aliqua ratione ad quam pervenit naturalis, quia quamvis in eodem concurrant primitas movendi et essendi, tamen ex ratione ipsorum non includitur contradictio quod non necessario eidem inessent, et ita nunquam naturalis ostendit primum ens esse, nisi per accidens; ita quod non ostendit aliquod ens esse primum, sed aliquod movens

dice Duns Escoto en una de esas síntesis enérgicas cuyo secreto posee, cuando el físico prueba que un cierto *motor* es *primero*, ¿cómo lo hace sin ser "más metafísico para el predicado que físico para el sujeto?"[124]. En síntesis, la metafísica trasciende a la física como la ciencia del ser en tanto que ser trasciende a la del ser en movimiento, y por ello, en tanto que trascendente a la física, es precisamente la metafísica, y no la física, la que debe establecer la existencia del ser primero.

En cambio, este ser primero, cuya existencia ella establece, no es su propio sujeto, sino el de la teología[125], pues si corresponde a la teología tratar de Dios como su sujeto propio, la metafísica ve impedido por la misma razón el derecho de reivindicarlo también como suyo. Ella sólo lo alcanza indirectamente. La metafísica es para el hombre la ciencia natural suprema, porque el sujeto acerca del cual trata es el sujeto supremo accesible aquí para el intelecto humano; pero este sujeto no es Dios, es el ser. De ahí resulta esta doble consecuencia: ningún saber natural humano puede hablar de Dios conocido bajo alguna noción que le sea propia[126], y la metafísica es un saber que tiende hacia el objeto de la teología como hacia su término. Tales son la dignidad y el límite de este saber natural supremo: la dignidad, porque tiende hacia el conocimiento de Dios como hacia su causa final y porque, en tanto que ciencia del ser en tanto que ser, este saber

esse primum: sic nec aliquod ens esse ultimum, sed aliquod ultimum motum". Duns Escoto, *Quaestiones in Metaphysicam*, q. 1, n. 44.

[124] "Confirmatur: si metaphysicus non consideraret *esse* de Deo nisi sicut demonstratur a physico, non cognosceret nisi de primo movente et ita non haberet aliquam notitiam quod subjectum suum est, quia primum movens non est suum subjectum, nec sequitur: primum movens, ergo primum ens, sicut non sequitur: prima nigredo, ergo primus color; nec physicus potest per ipsum ostendere de primo ente, amota ratione primi moventis. Quomodo autem de movente ostenderet physicus primum, nisi in hoc sit magis metaphysicus propter praedicatum, quam physicus propter subjectum?". Duns Escoto, *Quaestiones in Metaphysicam*, VI, q. 4, n. 2. Al no situarse, como lo había hecho Tomás de Aquino, en el punto de vista de la existencia misma del movimiento, Duns Escoto tiene el derecho de admitir que el "primer motor" no es necesariamente el "primer ser".

[125] "Ideo dico quantum ad istum articulum, quod Deus non est subjectum in metaphysica, quia sicut probatum est supra q. 1, de Deo tanquam ut primo subjecto tantum est una scientia, quae non est metaphysica". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, Prol., q. 3, a. 1. Por ello, por otra parte, Duns Escoto rechaza "subalternar" la metafísica a la teología. Para que existiera subalternación propiamente dicha, sería preciso que nuestra ciencia metafísica del ser pudiera ser deducida *a priori* de nuestro conocimiento teológico de Dios, que no es el caso: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 10, n. 29; t. 1, p. 74. Duns Escoto, *Reporatata Parisiensia*, Prol., q. 3, quaestiuncula 4.

[126] "Sed nulla ratio propria Dei conceptibilis a nobis statim apprehenditur ab intellectu viatoris; igitur nulla scientia naturaliter acquisita potest esse de Deo sub aliqua ratione propria". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, Prol., q. 3, a. 1; cfr. Prol., q. 3, quaestiuncula 3.

constituye el conocimiento más alto de Dios que sea naturalmente accesible al hombre, en tanto que Dios es el ser primero, esto es “un cierto ser”[127]; la miseria, porque en tanto que incapaz de sobrepasar los límites de su objeto propio, ella no podría concebir a Dios como Dios, sino solamente como ser. La metafísica gira, si se puede decir así, en torno a Dios[128]. Al esforzarse por circunscribirlo a partir de la noción más común que nos sea accesible aquí abajo, la ciencia primera alcanza la suma del saber natural, pero también su límite[129]. Se distingue en este punto de la teología, como el conocimiento confuso de Dios y de sus atributos captados a través de la noción de ser primero y necesario se distingue del conocimiento del ser infinito, que es el Dios del teólogo cristiano.

Tales son las relaciones auténticamente escotistas entre la metafísica y la teología. Están claramente determinadas por la delimitación mutua de sus objetos respectivos. Agreguemos que ellas son perfectamente llanas en cuanto a sus principios, aun cuando el juego de sus combinaciones posibles introduce ahí necesariamente una cierta complejidad. Sin embargo, su firmeza es tal que aun

---

[127] “Cum vero probatur quod scientia metaphysica est de Deo per Philosophum *Metaphysica*, VI, dico quod ratio ejus sic concludit: nobilissima scientia est circa nobilissimum genus, vel ut primum objectum, vel ut consideratum in illa scientia perfectissimo modo quo potest considerari in aliqua scientia naturaliter acquisita. Deus autem etsi non est subjectum primum in metaphysica, est tamen consideratum in illa scientia nobilissimo modo quo potest in aliqua scientia considerari naturaliter acquisita”. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., I, q. 3, a. 7, n. 20; t. 1, p. 65. Aún la contemplación espiritual (con la excepción del *raptus*) “stat in tali conceptu communi, et ideo stat in aliquo conceptu qui est minoris intelligibilitatis quam Deus in se ut haec essentia…”. *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 1, a. 5, n. 20; t. 1, p. 318.

[128] A propósito de la tesis de Aristóteles, acerca de que la metafísica investiga *circa causas altissimas*: “Unde *circa* proprie notat circunstantiam causae finalis sicut et causae materialis: unde metaphysica est circa altissimas causas finaliter, ad quarum cognitionem terminatur scientia metaphysicalis”. Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, Prol., q. 3, a. 1. Las causas supremas, no esta causa suprema que es Dios *ut hic*.

[129] “Omne attributum ut hoc (sc. como atributo de esta esencia singular que es Dios) potest per se sciri theologice de Deo, licet aliquod ut confuse cognitum sit metaphysice cognitum de ipso; sicut enim Deus ut sic et sic, id est ut hic (sc. como essentia haec ut singularis), et ut confuse cognitum, pertinet ad theologicum et metaphysicum, ita etiam quodlibet attributum sicut sumptum est quasi consideratio attributorum naturaliter a nobis intelligibilium est consideratio metaphysica; non sic autem attributa tantum convenientia huic essentia ut haec, et non ei ut a nobis nunc naturaliter intelligitur, scilicet confuse”. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 7, n. 18. Observemos que este conocimiento confuso de Dios por parte del metafísico compete verdaderamente a la metafísica, pero sólo a título secundario (*secundum quid*), porque el objeto propio de la metafísica es el conocimiento distinto y *a priori* del ser, no el reconocimiento confuso y *a posteriori* de Dios: *Reportata Parisiensia*, Prol., q. 3, quaestiuncula 1, nn. 10 y 11. También por ello, en tanto que ciencia de un objeto distinto conocido de manera distinta, el saber metafísico no tiene su *causa* en el saber teológico y no le está propiamente subalternado.

en las combinaciones de hecho en que se hallan comprometidas, no permanecen intactas. Como obra de un intelecto reducido al conocimiento abstractivo, nuestra metafísica es una ciencia compuesta por demostraciones *quia*, es decir *a posteriori* y de los efectos a las causas. No tenemos otra ciencia del ser, y, sea cual fuere el objeto acerca del cual ella hable, nunca lo haría sino en tanto que ser ni de otra manera que la que acaba de ser definida. A la inversa, desde que se habla de Dios, se sale de la metafísica para entrar en la teología. Nos hallamos ahí, aun si el que habla de ello es el metafísico, pues éste lo hace con la ayuda de un método *a posteriori* (que no es el de la teología) y de un objeto que no es el suyo, pues el objeto de la teología es Dios. Todas las verdades relativas a Dios que, de suyo, son cognoscibles *propter quid* y por la causa, competen a esta ciencia que trata de Dios considerado en sí y bajo su razón misma de divinidad. Por ello, dice expresamente Duns Escoto, todas las verdades que el metafísico pruebe en el sujeto de Dios, competen simplemente a la teología. Ellas le competen *simpliciter*, porque Dios es el objeto de la teología y porque desde que se establece –por ejemplo– la existencia de un ser primero, necesario, independiente o infinito, puesto que éste del cual se habla no puede ser otro que Dios, se habla de teología, aun si se lo hace como metafísico.

¿Por qué se lo hace como metafísico? Porque el género de demostración que se lleva a cabo en ello no es *propter quid* y por la causa, es decir el que corresponde a la ciencia teológica en virtud de la naturaleza misma de su sujeto. En el estado presente en el cual se encuentra, el hombre sólo puede alcanzar estas conclusiones relativas a Dios a través de demostraciones *quia*, que van de los efectos a la causa. Cuando se argumenta de este modo acerca del ser primero, independiente, necesario o aún infinito, quien lo hace es el teólogo, que habla de teología utilizando el método del metafísico. De este modo, todos los conocimientos acerca de Dios que probamos a partir de sus efectos son *simplemente teológicos* porque tratan acerca del objeto de la teología, pero son *relativamente metafísicos* porque toman su modo de demostración de la metafísica[130]. Duns Escoto ha tomado completamente al pie de la letra la definición clásica de la teología: *Sermo de Deo*.

---

[130] Acerca del conjunto de este problema, ver el trabajo de R. P. J. Owens, C.SS.R., "Up to What Point is God Included in the Metaphysics of Duns Scotus", en *Mediaeval Studies*, 1948, X, pp. 163-177.

3. El ser común

El objeto propio de la metafísica escotista es el ser, lo cual no plantearía ningún problema especial si el ser del que se trata aquí no fuera el ser tal como lo concibe Duns Escoto. Nadie ignora que la "univocidad" constituye el carácter distintivo por el cual se lo reconoce entre las otras. Comprender la doctrina escotista del ser es dar un sentido exacto a la noción de univocidad del ser. Para arribar a ella, nos proponemos tomar un desvío y pasar en primer lugar por la doctrina aviceniana de la esencia, cuyo conocimiento es en todo caso demasiado necesario en la inteligencia del escotismo para que el tiempo dedicado a su estudio pueda considerarse completamente perdido[131].

Para Avicena, la esencia es la realidad misma y la lógica es la ciencia que enseña a formular correctamente la esencia para hacerla conocer tal como es[132]. Las esencias se encuentran en dos estados: en las cosas o en el intelecto, pero presentan en realidad tres aspectos, porque el intelecto mismo puede concebirlas de dos maneras diferentes: en su esencialidad pura y sin relación con ninguna otra cosa, o con los caracteres de universalidad o de singularidad que le confiere la predicación lógica[133]. En resumen, la esencia puede ser considerada en la cosa misma, pues "todo lo que es tiene una esencia, por la cual es lo que es, a la cual debe su necesidad y por la cual existe"[134]. Puede ser considerada en el intelecto con las determinaciones de universalidad o de singularidad que el pensamiento le atribuya, y que le son accidentales, puesto que, en sí misma, ella no es universal ni singular. Y finalmente, puede ser considerada en sí misma, en cuyo caso todo lo que se puede decir es que es precisamente lo que es.

Este último aspecto es el que merece retener la atención, no solamente porque es característico de la ontología de Avicena, sino también porque ha influenciado profundamente la de Duns Escoto. Concebida de esta manera, la esencia se presenta en efecto como neutra con respecto a todas sus determinaciones posibles. Se la reconoce en un signo que constituye un objeto distinto de pensamiento, cuya definición se basta a sí misma y que puede ser concebido aparte. Tomemos como ejemplo un género cualquiera: "*Animal*, considerado en

---

[131] Nos permitimos, acerca de este punto, remitir a nuestro esudio: "Avicenne et le point de départ de Duns Escoto", *Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge*, 1927 (2). Acerca del conjunto de la cuestión, ver C. L. Shircel, O.F.M., *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of Duns Scotus*, Washington, 1942.

[132] Avicena, *Opera*, Venise, 1508, cfr. *Logica*, I; fol. 2rb.

[133] Avicena, *Logica*, I; fol. 2r: "Essentiae vero rerum aut sunt in ipsis rebus aut sunt in intelectu; unde habent tres respectus".

[134] "Dicemus ergo quod omne quod est essentiam habet, qua est id quod est, et qua est ejus necessitas, et qua est ejus esse". Avicena, *Logica*, I; fol. 3vb.

sí mismo, es algo que sigue siendo lo mismo, ya sea que se trate del animal sensible o del animal intelectualmente conocido en el alma. Ahora bien, considerado en sí, no es universal ni singular. En efecto, si fuera en sí mismo universal, de tal modo que la animalidad fuera universal en tanto que animalidad, ningún animal podría ser singular, y todo animal sería universal. Si, por el contrario, animal fuera singular en tanto que animal, sería imposible que hubiera más de un único singular, es decir este singular mismo al cual la animalidad pertenecería por derecho, y sería imposible que otro singular fuera animal". De esta manera, *animal* es en sí algo que el pensamiento concibe como animal, y, en tanto que es concebido como animal, no es otra cosa que animal [*non est nisi animal tantum*]. Pero si, además de esto, es concebido como universal o singular, o cualquier otra cosa, se concibe entonces, además de que es *animal*, algo distinto que adviene a la animalidad como un accidente[135].

Avicena no ha dejado de volver sobre esta noción de esencia concebida como indiferente en sí a las determinaciones lógicas del pensamiento. La esencia del caballo, considerada en sí, es la "equinidad" y ninguna otra: "ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum"[136]. Se puede decir ampliamente que esta

---

[135] "Animal est in se quiddam, et idem est utrum sit sensible aut sit intellectum in anima. In se autem hujus nec est universale nec est singulare. Si enim in se esset universale, ita quod animalitas, ex hoc quod est animalitas, esset universale, oporteret nullum animal esse singulare, sed omne animal esset universale. Si autem animal, ex hoc quod est animal, esset singulare, impossibile esset esse plus quam unum singulare, scilicet ipsum singulare cui debetur animalitas, et esset impossibile aliud singulare esse animal. Animal autem in se est quiddam intellectum in mente quod sit animal, et secundum hoc quod intelligitur esse animal non est nisi animal tantum. Si autem praeter hoc intelligitur esse universale aut singulare aut aliquid aliud, jam intelligitur praeter hoc quoddam, scilicet id quod est animal, quod accidit animalitati". Avicena, *Logica*, III; fol. 12ra. cfr. "Nam ipsum (sc. animal) ex animalitate sua tantum est animal. Intentio vero animalis, ex hoc quod est animal, est praeter intentionem proprii et communis, nec sunt intrantia in suam quidditatem. Cum ergo ita sit, tunc animal ex hoc quod est animal, nec est proprium nec commune ex sua animalitate, sed est animal, non aliud aliquid a se de dispositionibus, sed consequitur ipsum esse proprium vel commune". *Metaphysica*, V, c. 1; fol. 86a. Duns Escoto verá en las "naturalezas" de este género el resultado de una *abstractio ultimata;* "quando aliquid est abstractum ultimata abstractione, ita quod est abstractum ab omni eo quod est extra rationem ejus…". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 5, q. 1, n. 7; t. 1, p. 508. cfr. nota siguiente.

[136] "Individuum vero est hoc quod non potest intelligi posse praedicari de multis, sicut substantia Platonis hujus designati. Impossibile est enim intelligi hanc esse nisi ipsius tantum. Ergo universale ex hoc quod est universale est quoddam, et ex hoc quod est quiddam cui accidit universalitas est quiddam aliud; ergo de universali ex hoc quod est universale constitutum, signatus unus praedictorum terminorum; quia cum ipsum fuerit *homo* vel *equus*, erit haec intentio alia praeter intentionem universalitatis, quae est *humanitas* vel *equinitas*. Definitio enim equinitatis est praeter definitionem universalitatis, nec universalitas continetur in diffinitione equinitatis. Equinitas etenim habet diffinitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas, unde ipsa

división tripartita de los estados de la esencia aviceniana prefigura los tres estados escotistas del ser: la esencia en el real singular constituye su estado físico; la esencia concebida por el pensamiento como universal o singular constituye su estado lógico; la esencia considerada en sí misma y sin ninguna otra determinación constituye su estado metafísico. Si esto es exacto, se puede prever desde ahora, al menos como hipótesis de investigación, que el ser que Duns Escoto constituye como objeto de su metafísica, aun cuando no sea quizá exactamente una esencia, es conocido sin embargo por el intelecto como si lo fuera: es el "ser" considerado en tanto que tal y sin ninguna determinación.

Olvidemos esta hipótesis para abordar el mismo problema desde otro ángulo, el de la noción de "univocidad"[137]. Ninguna parte de la doctrina escotista ha sido objeto de más estudios, gran número de los cuales, por otra parte, se proponen menos exponerla por sí misma que atacarla o defenderla. Intentemos, pues, comprenderla tal como es. En el origen de la noción de "unívoco" se encuentra la noción de "sinónimo". Tal como la define Aristóteles al comienzo de las *Categoriae*[138], el sinónimo no es una palabra, sino una cosa. Las cosas son "sinónimas" cuando llevan el mismo nombre considerado en el mismo sentido. De

---

equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum. Ipsa enim ex se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis". Avicena, *Metaphysica*, V, c. I; fol. 86ra. Cfr. Duns Scoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 5, n. 7; t. 1, p. 389, donde se hace alusión a este texto. Ver también n. 13, p. 394; y más adelante, I, d. 5, q. 1, n. 6; t. 1, p. 507, donde este concepto se presenta como un caso de *abstractio ultimata*, es decir *maxima*, donde la quididad formal de la sustancia o naturaleza es abstraída de sus inferiores.

[137] Acerca de este punto, consultar el útil trabajo de Thimoteus Barth, O.F.M., *De fundamento univocationis apud Joannem Duns Scotum*, Romae, 1939. Del mismo autor, "Zum Problem der Eindeutigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis ihrer Entwicklung von Aristoteles über Porphyrius, Boëthius, Thomas von Aquin nach Duns Skotus", *Philosophisches Jahrbuch*, 1942 (55), pp. 300-321. Acerca de Duns Escoto mismo, T. Barth, O.F.M., "Zum Problem der Eindeutigkeit", pp. 310-321. La "novedad" que el autor atribuye a Duns Escoto (p. 312) aparecería quizá como una innovación menos radical, si se la comparara con la doctrina de Avicena acerca del mismo punto. Posiblemente, la evolución que se intenta descubrir en el pensamiento de Duns Escoto es aquí más aparente que real. Si la univocidad es el estado metafísico del ser, es natural que apenas aparezca en lógica, donde las determinaciones de la esencia en la singularidad y en la universalidad engendran relaciones más de equivocidad que de analogía. Esta reserva no tiene por objeto negar que Duns Escoto haya evolucionado en este punto, sino, simplemente, limitar el valor del argumento *ex absentia* extraído de los escritos acerca de la lógica. Se puede ver (T. Barth, O.F.M., "Zum Problem der Eindeutigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis ihrer Entwicklung von Aristoteles über Porphyrius, Boëthius, Thomas von Aquin nach Duns Skotus", *Philosophisches Jahrbuch*, pp. 314-315) hasta qué punto sería necesaria una edición crítica de los textos para que fuera simplemente posible plantear problemas de evolución.

[138] Aristóteles, *Categoriae*, I, 1.

este modo, todos los “animales” son sinónimos, y también todos los “hombres”, o todos los “bueyes”, porque el mismo nombre se aplica de manera uniforme en el interior de cada una de estas clases y con el mismo sentido, tal como resulta de su definición. Para que el ser fuera unívoco, en el sentido aristotélico del término, sería preciso, por lo tanto, que todo aquello que lleva el nombre de “ser” fuera ser en el mismo sentido y en virtud de la misma definición. Dicho de otra manera, del mismo modo que un “animal” no se distingue en nada de otro “animal”, al menos en tanto que uno y otro pertenecen al género “animal”, o del mismo modo que un “hombre”, considerado en tanto que hombre, no difiere en nada de otro individuo de la misma especie, asimismo sería necesario que un “ser” no difiera en nada de otro “ser”, precisamente en tanto que uno y otro tienen derecho a ese nombre.

Es bien sabido que Duns Escoto ha enseñado la univocidad del ser, y se sabe también cuántas controversias ha generado esta doctrina. Ahora bien, aun aquí, Avicena puede prestar servicio. Casi todas estas controversias parecen presuponer que el ser en cuestión es el de Aristóteles. Se pregunta en primer lugar de qué especie filosófica de “ser” se trata. Para no citar más que un ejemplo ilustre, tomistas y escotistas se entregan a interminables disputas dialécticas acerca de la univocidad del ser, sin sospechar, al menos la mayor parte del tiempo, que el “ser” del cual hablan no es el mismo; en efecto, es posible que uno sea análogo y el otro unívoco, porque uno es el de Aristóteles profundizado por Tomás de Aquino y el otro el de Avicena. Desearíamos proponer aquí una segunda hipótesis. Supongamos que el ser del cual habla Duns Escoto haya sido concebido por él como una de las esencias de las cuales Avicena decía que, consideradas en sí mismas, sólo son lo que son[139]. Si este fuera el caso, el ser, considerado preci-

[139] La anterioridad de la esencia pura, en el ser concreto mismo, es enseñada claramente por Avicena: “Repetemus autem ea a capite et recolligemus ad declarandum ea alio modo, tanquam rememorantes quae prius dicta sunt. Dicemus ergo quod hoc est quiddam sensibile, quod est animal vel homo cum materia et accidentibus, et hoc est homo naturalis, et hoc est quiddam quod est animal vel homo consideratum ita seipso, secundum hoc quod est ipsum non accepto cum eo hoc quod est sibi admixtum sine conditione communis aut proprii, aut unius aut multi, nec in effectu nec in respectu etiam potentiae secundum quod est alquid in potentia. Animal enim ex hoc quod est animal, ex homo ex hoc quod est homo, scilicet quantum ad diffinitionem suam et intellectum suum absque consideratione omnium aliorum quae comitantur illum, non est nisi animal vel homo; sed animal commune, et animal individuum, et animal secundum respectum… quo est in sensibilibus vel intellectum in anima, est animal et aliud non animal consideratum in se tantum. Manifestum est autem, quod cum fuerit animal et aliud quod non est animal, animal tunc erit in hoc quasi pars ejus; similiter et homo. Poterit autem animal per se considerari, quamvis sit cum alio a se; essentia enim ejus est cum alio a se, ergo essentia ejus est ipse per se. Ipsum vero esse cum alio a se est quiddam quod accidit ei, vel aliquid quod comitatur naturam suam, sicut haec animalitas et humanitas. Ergo haec consideratio, scilicet ex hoc quod est animal, praecedit in esse et animal quod est individuum propter accidentia sua, et universale quod est in his sensibilibus et

samente en tanto que ser, no sería singular ni universal, finito ni infinito, primero ni segundo, perfecto ni imperfecto; en síntesis, no poseería ninguna de las determinaciones "accidentales" a su esencia que la definan como tal o cual ser. Este ser, que no es otra cosa que ser, ¿no será muy semejante al ser unívoco de Duns Escoto? *A priori*, nada parece más verosímil, si se admite al menos, bajo reserva de verificación, que tanto en Duns Escoto como en Avicena la quidicad pura es la realidad propia acerca de la cual trata la metafísica[140]. Duns Escoto no pondrá en duda de ninguna manera que el ser de la esencia presente en los diversos singulares sea y sólo pueda ser análogo. En otras palabras, la univocidad escotista del ser no contradice la analogía tomista del ser. Tal como lo conciben Aristóteles, Averroes y Tomás de Aquino, el ser es en efecto análogo, y lo seguirá siendo para el mismo Duns Escoto, al menos cada vez que este ser sea también aquél del cual hablará el físico. Para él, el verdadero problema será saber si, además de su estado físico de analogía, el ser no implica un estado metafísico de "univocidad", que sería precisamente su estado de "ser en tanto que ser", en el cual –para hablar el lenguaje de Avicena– se podría decir del *ens* lo que el filósofo árabe decía de la *equinitas:* "ipsum ens non est aliquid nisi est tantum?". He aquí, al parecer, el modo según el cual se plantea el problema en Duns Escoto. Esto es, en un terreno que ya no es el de Aristóteles ni el de Tomás de Aquino dado que, para penetrar ahí, es preciso en primer lugar salir del dilema que imponía el aristotelismo entre el singular y el universal, el "primero" y el "segundo", y escapar al mismo tiempo a la necesidad de elegir entre el

intelligibile, sicut simplex praecedit compositum et sicut pars totum. Ex hoc enim esse nec est genus nec species nec individuum nec unum nec multa, sed ex hoc esse est tantum animal et tantum homo, nec comitatur illud sine dubio esse unum vel multa, cum impossibile sit aliquid esse et non esse alterum istorum, quamvis sit comitans ipsum extrinsecus". Avicena, *Metaphysica*, V, c. 1; fol 87ra.

140 Un texto del tratado escotista *De anima*, citado por T. Barth ("Zum Problem der Eindeutigkeit", p. 320) no puede sino animarnos a intentar este camino: "Est enim duplex univocatio, una est logica, secundum quam plura conveniunt in uno conceptu tantum communi; alia est naturalis, secundum quam conveniunt in una natura reali. Exemplum ut in specie atoma de qua loquitur Philosophus *Physica*, VII, tx. 24. Praeter utramque univocationem est una metaphysica, secundum quam aliqua uniuntur in *genere propinquo*. Et est media inter utramque, est enim minor prima et major secunda". Duns Escoto, *De anima*, q. 1, n. 6. Cuando se trata del ser, objeto propio de la metafísica, la univocidad en cuestión sólo puede ser metafísica; es la de la esencia pura. Es cierto que, según el mismo Duns Escoto, el ser no es un género, pero por ello veremos que tiene reservas acerca de su total univocidad. Sin embargo, todo "habet quid; tum quia habet essentiam; tum quia alias non praedicaretur de aliquo *in quid*". *Quaestiones in Metaphysicam*, I, q. 1, n. 23. El ser común tiene por lo tanto una esencia, aun cuando no tiene definición.

análogo y el unívoco, lo cual sólo es posible aislando una noción de ser en algún modo metafísicamente puro de toda determinación[141].

En primer lugar, recordemos en qué ocasión Duns Escoto aborda el problema en el texto más extendido que le haya consagrado. Como teólogo, el comentador de Pedro Lombardo se pregunta si Dios existe. Sin embargo, el objeto de *nuestra* teología no es directamente Dios conocido bajo el concepto más perfecto que nos sea aquí accesible, es decir el de "ser infinito". De ahí surge la fórmula propiamente escotista del problema de la existencia de Dios: *Utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum*?[142]. Se trata por lo tanto de saber si, entre los seres, existe uno que sea infinito. Acerca de esto añade enseguida esta segunda pregunta: ¿es la existencia de un infinito, es decir de Dios, conocida por sí? Su posición general acerca de este punto se liga con dos citas, una de la Escritura (*Salmos,* 12, 1): "El insensato ha dicho en su corazón: ¡no hay Dios!", lo cual no podría decir si lo contrario fuera evidente; la otra de Avicena: "La existencia de Dios no es conocida por sí, ni es tal que se deba desesperar de conocerla"[143]. Ulteriormente indagaremos cómo puede establecerse la existencia

---

[141] Aceptamos totalmente la posición de T. Barth, que nos parece históricamente irreprochable: "Mientras que Aristóteles y la escolástica influenciada por él consideraban al ser siempre bajo el aspecto de la multiplicidad y la particularidad, Duns Escoto ha intentado, al menos parcialmente, elaborar un concepto puro del ser, el concepto de lo puramente ser (*den Begriff des reinen Soseins*). En el primer caso, el ser incluye por lo tanto en sí sus modos concretos, pero no en el segundo caso. La consecuencia que se sigue de aquí es inevitable y decide el destino de la analogía y de la univocidad. El ser considerado en sus modos como puramente ser es unívoco; el ser con sus modos es análogo". T. Barth, O.F.M., "Zum Problem der Eindeutigkeit", p. 321. El P. Barth a visto, a través de A. Forest (*La structure métaphysique du concret selon S. Thomas*, Paris, 1931, p. 154) que ya se encontrarían sugerencias en este sentido en Avicena ("Zum Problem der Eindeutigkeit", p. 316, n. 89). Si, como lo proponemos, se pone la doctrina aviceniana del ser en relación con la de la esencia, las sugerencias en cuestión devienen menos vagas que lo que se dice. Recordemos solamente la tesis de Avicena citada por el mismo Escoto: "In ista quaestione videtur opinio Avicennae *Metaphysica*, I, suae c. 2 et c. 5, quod ens dicitur per unam rationem de omnibus de quibus dicitur…". Duns Escoto, *Quaestiones in Metaphysicam*, IV, q. 1, a. 5. El Doctor Sutil atribuye la univocidad del ser a Avicena basándose en otro texto, que trabaja sabiamente con este fin: *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 2, n. 22; t. 1, p. 609. No se puede negar que la doctrina esté conforme con el espíritu auténtico del avicenismo, pero, hasta hoy, nadie lo ha encontrado, *ipsissimis verbis*, en los escritos de Avicena. Observemos, a título de curiosidad, que Duns Escoto se ha complacido en deducirla de ciertos textos de Aristóteles: *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 2, n. 24; t. 1, p. 610.

[142] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 1, a. 1; t. 1, p. 179. En la fórmula de la cuestión que sigue, la equivalencia de las dos expresiones es manifiesta: "An aliquod infinitum sive an Deum esse sit per se notum"; t. 1, p. 180.

[143] "Item, Avicena, *Metaphysica*, I, Deum esse non est per se notum nec desperatum cognosci". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, n. 2; t. 1, p. 181. f. 70 rc.

de Dios. El problema que debe retener nuestra atención es el que planteará Duns Escoto mismo inmediatamente después de haber probado la existencia de un ser infinito: ¿cómo y en qué condiciones Dios nos es cognoscible? Al responder esta pregunta estará encaminado a definir la noción propiamente escotista del ser, la cual, en la historia de la filosofía, merece estar vinculada a su nombre.

Todo elemento filosófico integrado a un problema teológico plantea la misma dificultad para el historiador: de estas dos disciplinas, ¿cuál condiciona a la otra? Normalmente, la tentación más fuerte es atribuir a la teología una influencia preponderante. Pero cuanto más se reflexiona, menos se cede a ello, pues si bien es cierto que un teólogo digno de ese nombre es siempre y ante todo teólogo, no se puede dejar de reconocer al mismo tiempo que, si hubo diversas teologías escolásticas, es en gran medida porque sus autores han utilizado en ellas diferentes técnicas filosóficas. Al menos este es el caso aquí. Para alcanzar su objeto, que es el "ser infinito", nuestra teología debe disponer de dos nociones filosóficas, la de infinito y la de ser, y como el ser es el objeto de la metafísica, pareciera que nuestra teología presupone una cierta metafísica. No lo olvidemos, como no lo olvidaba el mismo Duns Escoto: si sólo la teología tiene a Dios como objeto, ella debe al menos utilizar un método metafísico para establecer la existencia de un ser primero, necesario, independiente y aún infinito. Nos es necesaria, a la vez y con una necesidad similar, una metafísica del ser que se oriente al objeto de la teología, y una teología que se apropie o anexe esta metafísica del ser. Metafísica y teología escolástica, precisamente en tanto que escolástica, son a la vez distintas y complementarias.

Por lo tanto, para justificar su propia concepción del ser, Duns Escoto invocará a veces razones filosóficas, una de las cuales al menos es por sí sola suficiente y decisiva. Ya la hemos hallado, pero es el momento de recordarla. El ser, objeto primero de nuestro intelecto, debe ser algo más que la quididad de la cosa material, no solamente porque, si fuera tal, el teólogo debería admitir que la visión beatífica es imposible, sino también porque el filósofo, en este caso, dispondría de una física, pero no de una metafísica. El objeto propio que estudia el físico es ciertamente la *quidditas rei materialis*, pero hacer de ello al mismo tiempo el objeto propio del metafísico, sería admitir que la metafísica no tiene objeto propio. Ciertamente, se podría entonces salir del apuro con cualquier artificio, como recurrir a una metafísica de la analogía, pero sería preciso aceptar a continuación todas las consecuencias que se siguen de ello. Ahora bien, la primera de las consecuencias es que la metafísica trata acerca de un objeto que el intelecto humano es incapaz de alcanzar. De ahí se sigue un agnosticismo metafísico incurable, puesto que esta ciencia enseña a la vez que ella trata acerca del "ser en tanto que ser" y que, al ser "el ser de lo sensible" el único ser accesible a nuestro intelecto, ella no alcanza nunca lo primero en sí mismo, sino que debe conformarse con hablar de ello por analogía con el segundo. Por ello,

por otra parte, desde que una metafísica de este tipo aborda el ser puramente inteligible, se refugia en lo que denomina el "conocimiento negativo", como si el decir lo que una cosa no es nos confiriera un conocimiento cualquiera de lo que es. Duns Escoto se ha alzado vigorosamente contra una actitud semejante[144]. Aquí se encuentran en él el filósofo y el teólogo, pues si la metafísica es la ciencia del ser, él filósofo no tendrá metafísica a menos que tenga un concepto propio de ser en tanto que ser, y si la teología de la cual disponemos es la ciencia del ser infinito, el teólogo no tendrá teología si no tiene también una metafísica del ser. Es preciso poder conocer el ser para poder conocer a Dios.

¿Lo conocemos? Sí, sin duda, pero con reservas que es necesario precisar. Establezcamos en primer lugar el hecho, dejando para más tarde la formulación de las reservas.

Para Duns Escoto, establecerlo es constatarlo. Existe un concepto de ser, pero ¿cómo sabemos que lo poseemos? Utilizando un método que se inspira directamente en Avicena y que extrañamente anuncia el que más tarde utilizará Descartes. Duns Escoto propone la siguiente regla general para asegurarse de la existencia de todo concepto distinto: es distinto de otro todo concepto del cual es posible estar seguro sin estar seguro del otro[145]. Aquello que no está inmediatamente incluido en la certeza que se tiene del contenido de un concepto, no pertenece a ese concepto. Añadamos que, dado que el concepto alcanza aquí directamente la esencia, aquello que no está incluido en el concepto que tenemos de un ser no pertenece a su esencia.

Basta con aplicar esta regla al "ser" en sí mismo para asegurarnos que tenemos un concepto de él. En realidad, lo tenemos si nos es posible concebir "ser" sin la adición de una determinación cualquiera. Ahora bien, podemos hacerlo. "Experimentamos que podemos concebir *ser* sin concebirlo como un ser en sí o un ser en otro"[146]. Esta experiencia subjetiva se desdobla, por otra parte, en una

---

[144] Los escotistas han criticado a menudo lo que ellos denominan, en lenguaje moderno, el "agnosticismo" tomista, que está vinculado, para ellos, a la metafísica de la analogía. Duns Escoto mismo ha tomado la delantera: *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 2, n. 1; t. 1, pp. 304-305.

[145] "Ille conceptus de quo est certitudo est alius ab aliis de quibus est dubius". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 12; t. 1, p. 340. "Omnis intellectus certus de uno conceptu et dubius de diversis habet conceptum de quo est certus, alius a conceptibus de quibus est dubius". *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 1 y 2, a. 4, n. 6; t. 1, p. 309. "Nullus idem conceptus est et certus et dubius". *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 1 y 2, a. 4, n. 6; t. 1, p. 309. Dos conceptos así distintos corresponden a dos esencias distintas. Cfr. Avicena, *Metaphysica*, t. 1, c. 6; fol. 72va: "Cum enim dixeris…".

[146] "Experimur in nobis ipsis, quod possumus concipere ens, non concipiendo hoc ens in se vel in alio, quia dubitatio est, quando concipimus ens, utrum sit ens in se vel in alio". Duns Escoto, *Quaestiones in Metaphysicam*, IV, q. 1, n. 6.

experiencia objetiva: existe una ciencia del ser en tanto que ser, que es la metafísica; el mismo Aristóteles lo reconoce[147]. Ahora bien, ¿cómo existiría, si no podemos concebir el ser en tanto que ser independientemente de toda determinación?

¿Cómo la concebimos? Cuando se expone su respuesta a esta pregunta, Duns Escoto argumenta como si lo que es cierto de las esencias lo fuera también del ser mismo[148]. Considerado en tanto que tal, es decir como lo que en primer lugar entra en la captación del intelecto, el ser es anterior a todas las determinaciones concebibles. Por lo tanto, es también lo que hay de más común. En efecto, "las primeras cosas a conocer son las comunes, pues lo que se conoce en primer lugar siempre es lo más común, y no es posible ir hasta el infinito en los inteligibles. Aquello que es lo primero inteligible en sentido absoluto, es también, por lo tanto, lo que es en sentido absoluto lo más común. Ahora bien, sólo el ser se da de este modo, pues ninguno de los diez géneros del ser es absolutamente el más común, puesto que ninguno de ellos es predicable de otro género [la cantidad no es cualidad, etc.]; por lo tanto, un concepto común del ser es posible." Este es precisamente el que tenemos. El ser es el primer objeto del intelecto porque, en tanto que el más común y el único absolutamente conocido de todos, por él y en él conocemos todo el resto[149]. Tal es el "ser en tanto que ser" de la metafísica, ciencia primera en tanto que ciencia de lo primero cognoscible.

---

[147] "Et hoc habemus per experientiam… quod est quaedam scientia, quae especulatur ens inquantum ens, quae est metaphysica". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 49, q. 7, n. 5.

[148] Encontramos nuevamente aquí la noción aviceniana de la esencia pura: "*Animal* enim, consideratum secundum quod est animal et secundum ejus animalitatem, non est proprium, nec improprium quod est commune; utrumque enim removetur ab eo. Nam ipsum ex animalitate sua tantum est animal. Intentio vero animalis ex hoc quod est animal est praeter intentionem proprii et communis, nec sunt intrantia in suam quidditatem. Cun igitur hoc ita sit, tunc animal, ex hoc quod est animal, nec est proprium nec commune ex sua animalitate sed est animal, non aliquid aliud a se de dispositionibus, sed consequitur ipsum esse proprium vel commune". Avicena, *Metaphysica*, V, c. 1; fol. 87rb. La indiferencia de la esencia no es una exclusión, sin la cual ya no sería indiferencia. En sí, no implica ni excluye la singularidad ni la universalidad. Precisamente, esta indeterminación relativa de la esencia es la que permite concebirla tanto como "propia" en un individuo, cuanto como "común" en los individuos del mismo género o de la misma especie. Lo que es cierto de "animal" lo es de "ser".

[149] "In ista quaestione videtur opinio Avicennae *Metaphysica* suae, c. 2 et 6, quod ens dicitur per unam rationem de omnibus de quibus dicitur, sed non aeque primo, quia quaedam sunt communia genera, sive species entis, quaedam vero passiones, etc. Ad hoc est ratio illa: quae prima sunt ad intelligendum, sunt communisima, quia semper communius prius intelligitur et non est processus in infinitum in intelligibilibus; ergo illud quod est primum intelligibile simpliciter, est communissimum simpliciter. Sed nullum est tale nisi ens, quia nullum decem generum est communissimum simpliciter, quia nullum praedicatur de alio genere; ens ergo potest habere unum conceptum communem". Duns Escoto, *Quaestiones in Metaphysicam*, IV, q. 1, n. 5.

Lo propio del ser así concebido es que es *unius rationis*[150], lo que Avicena había dicho al afirmar, en su *Metaphysica*, I, c. 2 y 6, que el ser se dice en un único sentido de todo aquello de lo cual se dice: "ens dicitur per unam rationem de omnibus de quibus dicitur"[151], y aquello que Duns Escoto repite a su vez, bajo la autoridad de Avicena, al plantear el ser metafísico como un concepto uno, primero y el más común de todos [*communissimum*] porque sólo hay uno que sea más común que las categorías mismas, y es él[152].

La noción de "ser común", sostenida por la autoridad de Avicena, es fundamental en la doctrina de Duns Escoto; es importante, entonces, establecer a la vez su extensión y sus límites. La mejor manera de hacerlo es precisar el carácter de objeto "primero" del intelecto humano que acaba de ser atribuido a esta noción.

El objeto "primero" de una facultad cognoscitiva es por pleno derecho su objeto propio, y cuando este objeto propio es considerado en su indeterminación total, es decir sin ninguna condición restrictiva, él es su "objeto adecuado"[153]. En el caso en cuestión, si el ser es el objeto primero del intelecto humano, este intelecto debe ser naturalmente capaz de conocer todo lo que "es", al menos en tanto que es. Para que exista tal objeto, es preciso además que sea uno, es decir que sea precisamente el mismo objeto que el objeto concibe en cualquier ser que fuere. Ahora bien, decir que el intelecto concibe siempre *el mismo objeto* cuando piensa el ser, es decir que la existencia de un objeto primero, propio y adecuado del intelecto exige que nuestro conocimiento del ser sea "unívoco". Resta por ver en qué sentido y en qué medida lo es.

Llamamos "unívoco" a un concepto suficientemente uno, de modo tal que sea contradictorio afirmarlo y negarlo respecto de la misma cosa, o también, si

---

[150] Duns Escoto, *Quaestiones in Metaphysicam*, II, q. 3, n. 22.

[151] "Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens inquantum ens commune est omnibus his, et quod ipsum debet poni subjectum hujus magisteri, et quia non eget inquiri an sit et quid sit, quasi alia scientia praeter hanc debeat assignare dispositionem ejus ob hoc quod inconveniens est ut stabiliat suum subjectum an sit et certificet quid sit scientia cujus ipsum est subjectum, sed potius oportet concedere tantum quia est et quid est. Ideo primum subjectum hujus scientiae est ens inquantum est ens, et ea quae inquirit sunt consequentia ens inquantum ens sine conditione aliqua". Avicena, *Metaphysica*, I, c. 2; fol. 70vb. "Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa sunt ea quae communia sunt omnibus rebus, sicut res et ens et unum, etc."; *Metaphysica*, I, c. 6; fol. 72b. Postquam autem una intentio est ens secundum hoc quod assignavimus, sequuntur aliud accidentalia quae ei sunt propria, sicut supra docuimus, et ideo eget aliqua scientia in qua tractetur de eo, sicut omni sanativo necessaria est aliqua scientia"; *Metaphysica*, I, c. 6., fol. 72vb.

[152] Duns Escoto, *Quaestiones in Metaphysicam*, IV, q. 1, n. 5.

[153] "Objectum proprium secundum totam suam indifferentiam est adaequatum objectum et respicit potentiam suam secundum totum genus suum ut proprium extremum". Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, XIV, n. 13.

se lo toma como término medio de un silogismo, de modo tal que los otros dos términos sean vinculados por él sin equívoco sofístico[154]; en síntesis, un término es unívoco cuando, en todos los usos que tenga, signifique verdaderamente la misma cosa. ¿A qué se extiende la univocidad del ser?

Absolutamente a todo lo que es, en cualquier sentido que pueda atribuírsele el ser, pero no a todo de la misma manera, pues todo lo que es inteligible incluye el ser, pero puede incluirlo de dos maneras diferentes: directamente, en virtud de la "primacía de comunidad" del ser, o indirectamente, en virtud de la "primacía de la virtualidad" del ser. Esto viene a querer decir que el ser es primero no solamente por relación a todo aquello respecto de lo cual es común, sino también a todo aquello que él implica. Ahora bien, es común a todo lo que "es", en cualquier grado y sentido que fuere, en tanto que ello es precisamente del ser. Tales son los individuos, las especies y los géneros. Cuando se les atribuye el ser, se les atribuye *in quid*, es decir en tanto que es de su esencia. Por otra parte, existen denominaciones del ser que, consideradas en sí mismas, no son, pero lo cualifican, en el sentido en que lo que es implica necesariamente una u otra de entre ellas. De este modo, "acto" o "potencia" no son seres, pero todo ser es necesariamente uno de los dos. Las determinaciones de este género comprenden tanto diferencias últimas del ser como las que acabamos de designar [*differentiae ultimae*], cuanto propiedades últimas [*propriae passiones entis*] que se denominan también "trascendentales", como lo bueno, lo verdadero o lo bello. El ser es unívoco respecto de todo lo inteligible de una u otra de estas dos maneras, pero es unívoco sólo con una univocidad de comunidad respecto de todo aquello de lo cual se dice *in quid*, en tanto que designa una esencia que es. Respecto a las diferencias últimas y a los trascendentales, que determinan la esencia del ser al cualificarla, el ser sólo es unívoco con una primacía de virtualidad, porque los implica, aunque ellos mismos, considerados precisamente en tanto que tales, no "sean"[155].

---

[154] "Et ne fiat contentio de nomine univocationis, conceptum univocum dico qui ita est unus, quod ejus unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 5; t. 1, p. 309. Más simplemente: "univocum est, cujus ratio est in se una, sive illa ratio sit ratio subjecti, sive denominet subjectum, sive per accidens dicatur de subjecto". *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, n. 14; t. 1, p. 600.

[155] "Quantum ad primum dico quod ens non est univocum dictum in quid de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis nec propriis passionibus entis". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 6; t. 1, p. 335. *Dicere in quid*, o *praedicare in quid* es atribuir a un sujeto cualquiera su esencia como tal, es decir a título de esencia; por el contrario, nombrar a un sujeto por su diferencia específica o por cualquier accidente es *praedicare in quale*. Cfr. C. L.

El ser no es unívocamente predicable de sus diferencias últimas porque, si lo fuera, ellas no podrían ser sus "diferencias". Esto es evidente. El ser en tanto que ser no podría servir para diferenciar al ser en tanto que ser. Si las diferencias últimas del ser fueran ellas mismas esencialmente ser, sería preciso añadirles determinaciones ulteriores que, al no ser ellas mismas ser, pudieran servir para diferenciarlo. A menos que nos remontemos de este modo al infinito, lo cual equivaldría a negar del ser toda determinación última, y nos impediría en consecuencia predicar de él lo que fuere, es preciso admitir que existe lo inteligible que no sea directamente el ser, sino su cualificación o su determinación.

Es precisamente lo que expresa Duns Escoto al hacer notar que, para ser unívocas en el ser, sería preciso que las diferencias fueran a la vez diferentes del ser e idénticas a él. Tendríamos de este modo "diversos seres idénticos", lo cual es absurdo[156]. Por otra parte, suponer que se admite este absurdo conduciría a que nada pueda ser dicho del ser, excepto que es ser. Para salir de esta indeterminación total, es preciso utilizar un concepto que no sea simple, como el de ser, sino compuesto. Un concepto de este tipo estará, por lo tanto, constituido por dos conceptos. Sin embargo, para que este concepto esté dotado por sí de unidad, será preciso que la unión de los dos conceptos por los cuales está constituido sea la de dos elementos de los cuales uno sea con respecto al otro según la relación de la potencia al acto. En otras palabras, uno de los dos conceptos en cuestión deberá cumplir el papel de determinable y el otro el de determinante. El concepto que aquí es sólo determinable es precisamente el de ser, el cual, en virtud de su comunidad universal, no incluye por sí ninguna determinación. El ser corresponde a la potencialidad absoluta en el orden del concepto. Para que este puro determinable deje de ser tal, es preciso necesariamente componerlo con puros determinantes, que sean inmediatamente actos del mismo modo que él mismo es inmediatamente potencia. De este modo, "en el orden de los conceptos, todo concepto que no es absolutamente simple [*simpliciter simplex*] pero es sin embargo uno por sí [es decir, no por accidente], debe resolverse en un concepto determinable y un concepto determinante. Por consiguiente, esta resolución deberá detenerse en conceptos absolutamente simples, esto es, un concepto sólo determinable, que no incluya nada de determinante, y un concepto sólo determinante, que no incluya ningún concepto determinable. El concepto sólo determinable es el concepto de ser, y el concepto sólo determinante es el de su diferencia última. Estos dos conceptos serán por lo tanto inmediatamente

---

Shircel, *The Univocity of the Concept of Being,* pp. 31-34. Acerca de la noción de "differentia ultima": *The Univocity of the Concept of Being*, pp. 75-77.

156 "Si differentiae includant ens univoce dictum de eis, et non sunt omnino idem (sin lo cual no serían diferencias), ergo sunt diversa idem entia". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 6; t. 1, p. 335.

distintos [*primo diversi*], de tal modo que uno no incluya nada del otro"[157]. En síntesis, como lo dice perfectamente Duns Escoto: "nulla differentia simpliciter ultima includit ens quidditative, quia est simpliciter simplex"[158]. Gracias a esta primera reserva acerca de la extensión de la univocidad, el metafísico podrá obtener conceptos del ser que sean simples, si bien no absolutamente simples, y sin embargo distintos.

Planteemos la misma cuestión con respecto a las propiedades trascendentales del ser[159]. Cada vez que se quiere definir una de ellas, lo uno o lo verdadero por ejemplo, es inevitable añadir el ser para formular la definición. Por lo tanto, si el ser se añade al trascendental, es porque no está incluido inmediatamente y de suyo en la esencia o quididad de ese trascendental. Lo uno es el "ser uno", es decir el ser mismo más algo otro, que es precisamente la unidad. Por otra parte, si "uno" o "verdadero" incluyeran necesariamente el ser, se los debería encontrar necesariamente incluidos en una de las divisiones esenciales del ser. Ahora bien, el ser se divide, en tanto que se trata de lo que incluye esencialmente

---

[157] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 6; t. 1, p. 336. El concepto se dice *simpliciter simplex* cuando no puede resolverse en otros conceptos; es sólo *simplex* cuando, si bien es resoluble en muchos conceptos, es sin embargo concebible por una intelección simple. Cfr. "Alius est *conceptus simpliciter simplex* et alius est *conceptus simplex*, qui non est simpliciter simplex. Conceptum simpliciter simplicem voco, qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae. Conceptus simplex, sed non tamen simpliciter simplex, est quicumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiae, licet possit resolvi in plures conceptus seorsum conceptibiles, sicut est conceptus definit vel speciei". *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 6, n. 21; t. 1, p. 319. O también: "Voco autem conceptum simpliciter simplicem qui non est resolubilis in aliquos conceptus simplices, quorum quilibet possit actu simplici distincte cognosci". *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, n. 6; t. 1, p. 187.

[158] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 14: t. 1, pp. 343-344. Cfr. *Opus Oxoniense*, IV, 11, 47.

[159] Duns Escoto distingue dos grupos de *passiones entis*: las que corresponden a los trascendentales clásicos, que son convertibles con el ser: son las *passiones convertibles simplices;* y las que, dándose por pares de contrarios, sólo son atribuibles al ser disyuntivamente: son las *passiones disjuntae* (necesario-posible; infinito-finito, etc.). Las propiedades del segundo grupo no son menos trascendentales que las del primero, porque no son determinaciones genéricas. Todo lo que es finito entra en un género cualquiera, pero la "finitud" no es en sí misma un género del ser, sino una modalidad de él. Por ello Duns Escoto dice: "utrumque membrum illius disjuncti ens transcendens, quia neutrum determinat suum determinabile ad certum genus". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 2, n. 19; t. 1, p. 606. Cfr. *Opus Oxoniense*, I, d. 39, a. 3, n. 13; t. 1, p. 1214, donde se ve que a partir del término inferior de cada uno de estos pares de trascendentales es posible demostrar el otro término, en lo que será el método preferido de Duns Escoto para establecer la existencia de Dios: "si aliquod ens est finitum, ergo aliquod ens est infinitum, et si aliquod ens est contingens, ergo est necessarium; quia in talibus non posset enti particulariter inesse imperfectius extremum, nisi alicui enti inesset perfectius extremum a quo dependeret".

[*quidditative*], en ser increado y ser creado. Sin embargo, el trascendental "verdadero" no es, de suyo, del ser increado, pues existe ser creado verdadero; no es tampoco de suyo y por esencia del ser creado, pues si lo fuera, sería uno de los diez géneros del ser, y no lo es; ni es tampoco de suyo diferencia específica en un género cualquiera de ser creado, ya que, si lo fuera, sería de suyo indeterminación limitativa del ser y ya no podría por lo tanto aplicarse al ser infinito. Ahora bien, nada es más falso que esta última consecuencia, pues todos los trascendentales, por el hecho mismo que expresan perfecciones puras y simples, no sólo convienen a Dios, sino que le convienen en grado supremo[160].

Esta doble restricción es de gran importancia para una correcta interpretación de la metafísica escotista del ser. En efecto, de ahí se sigue que la "comunidad" a la cual el ser debe su carácter "unívoco" se aplica a toda esencia cualquiera, pero no directamente a sus determinaciones. Si se busca un concepto que designe un objeto primero de nuestro intelecto que sea quiditativamente común a todo inteligible, no lo hay en este sentido, nada es objeto primero del intelecto[161]. Por lo tanto, la metafísica debe entonces contentarse con menos, si quiere salvar "de alguna manera" la existencia de un objeto primero del intelecto[162]. Ahora bien, debe hacerlo absolutamente, dado que su existencia misma se juega en esto[163]: sin primer cognoscible, no hay ciencia primera. A falta de una intuición intelectual del Ser infinito, en la cual por otra parte sólo conoceríamos el resto en tanto que "virtualmente" contenido, o bien debemos renunciar a plantear un objeto primero y adecuado del intelecto humano, o bien debemos plantearlo como primero a título de objeto "común" y sólo en tanto que tal[164].

---

160 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 7; t. 1, pp. 336-337.

161 "Cum nihil possit esse communis ente, et ens non possit esse commune univocum dictum in quid de omnibus per se intelligibilibus; quia non de differentiis ultimis nec de passionibus suis, sequitur quod nihil est primum objectum intellectus nostri propter communitatem in quid ipsius ad omne per se intelligibile". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 8; t. 1, p. 337.

162 "Quod si ens ponatur aequivocum creato et increato, substantiae et accidenti, cum omnia ista sint per se intelligibilia a nobis, nullum videtur posse poni primum objectum intellectus nostri, nec propter virtualitatem, nec propter communitatem. Sed ponendo illam positionem quam posui in prima quaestione hujus distinctionis de univocatione entis, potest aliquo modo salvari aliquod esse primum objectum intellectus nostri". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 6; t. 1, p. 335.

163 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 1, n. 5; t. 1, pp. 333-334. Este pluralismo radical del ser real, que hace imposible la existencia de un objeto del intelecto primero en el orden de la quididad, encontrará su justificación cuando se trate acerca de las relaciones entre los seres finitos y el ser infinito.

164 "Vel igitur nullum ponetur primum objectum, vel oportet ponere primum adaequatum propter communitatem in ipso". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 6; t. 1, p. 335.

Es posible al menos afirmar que, en tanto que tal, el ser es verdaderamente primero, pues pertenece a la esencia de todo lo que es, en el sentido que fuere. Por lo tanto, está ahí "esencialmente", o, lo que es lo mismo, "quiditativamente" contenido, es decir que se lo puede predicar *in quid*, porque es en efecto esencialmente un ser. La connotación vale para todo el ser finito y para todo lo que le pertenece a título de parte constitutiva: el individuo, la especie, el género mismo son ser, puesto que siempre existe un sentido según el cual es cierto decir que esto es. Lo mismo ocurre, lo veremos enseguida, con el ser increado, pues si es, es ser. Tales son los *prima intelligibilia:* géneros, especies, individuos, con las partes esenciales de todos estos seres, y Dios. En cuanto a las diferencias últimas, como por ejemplo acto o potencia, causado o incausado, contingente o necesario, ellas no están esencialmente incluidas en el ser común, pero sí lo están esencialmente en algunos de estos seres: "necesario" en el ser increado, "causado" en el ser creado. Ellas se dicen por lo tanto "esencialmente" de todo aquello de lo cual el ser se dice "esencialmente". Restan los trascendentales como "uno" o "verdadero"; ahora bien, si ellos no se predican "esencialmente" o quiditativamente de nada, y si no son en sí mismos del ser, son entonces propiedades del ser [*passiones entis*] y, en este sentido, están "virtualmente" incluidos en él. De este modo, destaca Duns Escoto, "aquello en lo cual el ser no es quiditativamente unívoco está incluido en aquello en lo cual el ser es quiditativamente unívoco"[165]. En síntesis, si se lo considera en su comunidad absoluta, el ser se dice en el mismo sentido de la esencia de todo ser; en cuanto a las diferencias últimas y a los trascendentales que lo determinan, no se hallan directamente incluidos en su univocidad, sino que los primeros se halla siempre esencialmente incluidos y los segundos se hallan virtualmente incluidos en un ser que depende él mismo de la univocidad.

Si la doctrina de la *communitas entis in quid* sólo fuera válida para el dominio del ser finito, indudablemente sólo tendría la importancia de un incidente, o a lo sumo de una curiosidad en la historia de la filosofía medieval, pero es claro que se extiende al ser divino mismo, lo cual no podría llevar a cabo sin comprometer a la teología en un camino que muchos han dudado en seguir. Ni el mismo Duns Escoto ha ingresado ahí sin tener clara conciencia de lo que había

---

[165] *Opus Oxoniense*, I, a. 3, q. 3, a. 2, n. 8; t. 1, p. 338.

de inusitado en su camino[166], pero no se puede dudar de que se decidió a transitarlo[167].

Probar que la univocidad del ser se extiende también al ser increado implica, tanto aquí como en el caso de todos los conceptos, probar que existe un concepto de este tipo, y la única manera de probarlo es mostrarlo. Recordemos que existe un concepto cuando puede ser concebido aparte de todo otro, y un concepto de este tipo sólo incluye aquello de lo cual el intelecto tiene certeza al concebirlo, permaneciendo ignorante o incierto con respecto al resto. Un sujeto concebible de manera distinta sin un predicado no incluye este predicado, y un predicado de este tipo no pertenece al concepto de tal sujeto. Ahora bien, el intelecto del hombre, en su condición presente, puede concebir el ser sin concebirlo como finito o infinito, como creado o increado, pues el concepto de "ser" es un concepto distinto de estos últimos. Indudablemente, él mismo está incluido en uno y en otro, pero ni uno ni otro están incluidos en él. En sí mismo, no es uno ni otro: *et ita neuter ex se* o, como diríamos nosotros mismos, es "neutro" a su respecto; en síntesis, es "unívoco"[168].

---

166 "Secundo, non asserendo, quia non consonat opinioni, dici potest, quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, qui scilicet sit omnino alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 5; t. 1, p. 309. Este "non asserendo" no expresa necesariamente una duda real. Puede tratarse de una cláusula de estilo, digamos de cortesía, frente a quienes piensan de otra manera.

167 En ausencia de una edición crítica de la obra de Duns Escoto, es prematuro plantear el problema de una posible evolución de su pensamiento con respecto a este punto. La tradición manuscrita no se pone siempre de acuerdo con el impreso de Wadding (É. Gilson, "Avicenne et le point de départ de Duns Scot", p. 160, n. 1) y las notas marginales del *Ms*. Z. 291 de la Amploniana de Erfurt pueden interpretarse como si le atribuyeran un cambio de opinión (T. Barth, O.F.M., "Zum Problem der Eindeutigkeit", pp. 314-315). El IV libro de las *Quaestiones In Metaphysicam* existiría en dos redacciones, una donde Duns Escoto optaría por la analogía y la otra en la cual enseñaría la univocidad. El texto de Wadding-Vivès habría mezclado las dos (p. 315). Personalmente, por razones demasiado provisorias para merecer ser expuestas, me inclino a admitir que el pensamiento de Duns Escoto acerca de este punto se ha, al menos, progresivamente precisado.

168 "Intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius conceptus a conceptu isto vel illo, et ita neuter ex se, sed in utroque illorum includitur; ergo univocus". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 6; t. 1, p. 309. Observar la precisión: "intellectus viatoris", pues lo que es cierto del estado presente del hombre no lo es necesariamente de otro. Finalmente, recordemos que finito e infinito son modalidades del ser, incluidas en él como modos esenciales de seres determinados. Añadamos que lo que es "neutro" es el concepto, pues el ser realmente existente no lo es: *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 11; t. 1, p. 598. El concepto común de ser es formalmente neutro en lo finito y en lo infinito, pero un ser real es necesariamente uno o lo otro.

Una experiencia impersonal y objetiva puede aquí venir en ayuda de la experiencia personal y subjetiva: es la de la historia de la filosofía. Duns Escoto se destaca en la aplicación de esta "prueba por los filósofos", de la cual la metafísica moderna está lejos de extraer todo el beneficio posible. En realidad, observa, algunos filósofos han admitido que el primer principio de las cosas es el fuego, otros el agua, pero al menos todos estaban seguros de que se trataba de un "ser". Sin embargo, no podían estar al mismo tiempo seguros de que este ser fuera creado o increado, primero o no. No podían estar seguros de que fuera primero, porque ni el agua ni el fuego son el ser primero; esto es falso, y, en tanto que falso, no puede ser objeto de conocimiento, y menos aún de certeza. No podían tampoco estar seguros de que el fuego o el agua no fueran el ser primero, pues si lo hubieran sido, ellos no hubieran sostenido lo contrario. De esta discordia filosófica resulta entonces que es posible estar seguro de que el principio primero es el ser, sin tener por ello ninguna certeza respecto a la naturaleza del ser en cuestión[169]. Por lo tanto, existe un concepto de ser como tal que, en razón de su comunidad a todo lo que es, vale tanto para el ser increado como para todo el resto.

El segundo argumento que justifica la extensión de la univocidad al ser divino es de la más alta importancia histórica, pues nos introduce en el diálogo interior que Duns Escoto mantiene con Tomás de Aquino. La objeción que se dirige a sí mismo equivale en efecto a preguntarse: ¿por qué plantear el concepto de ser como unívoco en lo creado y en lo increado, cuando bastaría con plantearlo como análogo?

Los diálogos filosóficos pueden prolongarse, permaneciendo cada parte contenta consigo misma pero sorprendida por la obstinación del adversario, porque los interlocutores no hablan la misma lengua. La doctrina tomista de la analogía es ante todo una doctrina del *juicio* de la analogía. En efecto, gracias al juicio de proporción, y sin cambiar la naturaleza del concepto, es posible utilizar

---

[169] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 6; t. 1, pp. 309-310. El mismo argumento es formulado en otra parte en términos más abstractos: "De quocumque enim praedictorum conceptuum (sc. creatum, increatum) quidditativorum contingit intellectum certum esse ens, dubitando de differentiis contrahentibus ens ad talem conceptum, utrum sit tale ens vel non: et ita conceptus entis, ut convenit illi conceptui, est alius ab illis conceptibus inferioribus de quibus intellectus est dubius". *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 9; t. 1, p. 338. Entendemos el sentido del texto de la siguiente manera; el intelecto no puede pensar "creado" o "increado" sin relacionarlos con el ser, pero puede pensar "ser" sin determinarlo por una u otra de estas dos diferencias: por lo tanto el concepto de ser es distinto del de estas dos diferencias y es concebible aparte. Cfr. *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 6-7; t. 1, pp. 593-595. Bien entendida, esta comunidad de ser no supone ninguna comunidad de ser actual: "Nulla realitas est communis Deo et creaturae, nec tamen intellectus est falsus qui habet univocum conceptum de eis". *Collatio* 24, editado por C. Balic, "De collationes Joannis Duns Scoti doctoris subtilis ac mariani", *Bogoslovni Vestnik*, 1929 (9), p. 215.

dicho concepto a veces de manera equívoca, a veces analógica, a veces unívoca. En una noética de este tipo, en la cual el concepto permanece inseparable de la experiencia sensible de la cual lo abstrae el intelecto humano, no se puede esperar que ninguna manipulación haga "representar" el ser inteligible. El uso tomista de tales conceptos en el juicio no apunta por lo tanto de ningún modo a producir una analogía que sería una "semejanza" de imagen a objeto. Nunca se piensa sin imagen; ni aun en aquello de lo cual no es posible tener una imagen, y es por ello que el juicio de analogía intenta establecer, a partir de lo sensible que nos es representable, relaciones de correspondencia entre inteligibles que no lo son. La analogía en la cual piensa Duns Escoto es sobre todo y antes que nada una analogía del *concepto*. Ahora bien, en el plano del concepto y de la representación, la analogía se confunde prácticamente con la semejanza. Ya no se trata entonces de saber si dos términos cumplen un papel análogo en un juicio de proporción, sino de saber si el concepto designado por un término es o no el mismo que el concepto designado por otro. En una doctrina en la cual el conocimiento del ser incluye necesariamente la relación de una esencia con un individuo existente, dado que todo individuo existente es por definición "otro", el ser real es siempre conocido como análogo; pero en una doctrina en la cual el ser es definido por el concepto, él es necesariamente unívoco en los límites de ese concepto, puesto que de otra manera no habría concepto. Por eso, cuando Duns Escoto se encuentra con la analogía tomista, no puede decirse exactamente que la refute; más bien habría que decir que no puede creer en ella: si se dice que el concepto de un ser es "análogo" al de otro ser, porque estos dos conceptos se hallan en efecto muy próximos, ¿no debería decirse que *ningún* concepto es unívoco? Pues si se afirmara que existe un único concepto de *hombre*, que es el mismo para Sócrates y para Platón, esto sería negado. Se responderá que existen dos conceptos, pero que parecen ser sólo uno a causa de su gran semejanza[170]. Evidentemente, sería perder el tiempo querer conciliar las dos doctrinas, y otro tanto querer refutar una por la otra. El origen de su divergencia es anterior al conflicto que aquí las enfrenta. Indudablemente, se habría sorprendido mucho a Duns Escoto si se le hubiera dicho que la analogía tomista no se reduce a la semejanza formal, que dos conceptos que se asemejan estrechamente no pueden en efecto ser sino análogos, y que la analogía puede en-

---

[170] "Quod si non cures de auctoritate ista accepta ex diversitate opinionum philosophantium, sed dicas quod quilibet habet conceptus in intellectu suo propinquos, qui propter propinquitatem analogiae videntur esse unus conceptus, contra hoc videtur esse quia, ex ista evasione, videretur destructa omnis via probandi unitatem alicujus conceptus univocam; si enim dicis hominem haber unum conceptum ad Socratem et Platonem, negabitur et dicetur: sunt duo, sed videntur unus propter magnam similitudinem". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 7; t. 1, p. 310. Cfr. *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 7; t. 1, pp. 594-595.

contrarse, por el contrario, como ocurre cuando se extiende a Dios la noción de ser, entre conceptos que designan objetos infinitamente diferentes.

Un malentendido bien comprendido puede ser una fuente de claridad, al menos en historia, y esto permite brindar sentido pleno a algunos argumentos que utiliza Duns Escoto contra la posición de Tomás de Aquino. Están tan íntimamente ligados a su propia doctrina, que ellos la esclarecen, aun cuando oscurecen un tanto la de su adversario. En efecto, Duns Escoto intenta probar que un concepto de ser que sólo fuera "análogo" al que tenemos es una noción imposible. Para establecerlo, hace ver que un concepto de ser que sólo fuera análogo al nuestro sería *otro concepto*. Ahora bien, no podemos formar otro de él, y si sólo tenemos uno, entonces es necesariamente unívoco. No podemos formar otro de él: nada más cierto. Es un hecho, y ni el mismo Tomás de Aquino deja de recordar que todos nuestros conceptos son abstraídos, a través del intelecto agente, del fantasma o del objeto conocido en el fantasma. Nuestro concepto del ser no se sustrae a esta ley, pues es éste y no tenemos otro. De este modo, se arriba ya a la conclusión. Si sólo podemos captar el ser en el concepto extraído de lo sensible, ¿cómo podríamos formar *otro concepto* del ser, análogo y primero, que se aplique al ser de Dios?[171]. Evidentemente, nuestros dos filósofos no hablan de lo mismo; Tomás de Aquino, recurre aquí a los usos analógicos de un mismo concepto que, según él mismo lo repite incesantemente, es el único que tenemos del ser mientras nuestra alma esté unida a nuestro cuerpo; por su parte Duns Escoto pretende exigir de él que forme en primer lugar un segundo concepto, antes de declarar "análogo" al primero.

El tercer y último argumento a favor de la univocidad podría ser omitido, en tanto que expresaría más bien una preocupación del teólogo, si, precisamente, no fuera de interés en una cierta medida para la posibilidad de toda teología natural. Si se rechaza entender unívocamente el concepto de ser en Dios, hace notar Duns Escoto, se deberá rechazar de modo similar aplicarle ninguno de nuestros conceptos, pues todos están conformados de la misma manera: "Toda investigación metafísica acerca de Dios procede de la siguiente manera: se considera la razón formal de algo, se suprime de esta razón formal la imperfección que tenga en las criaturas, se ubica esta razón formal aparte atribuyéndole la perfección absolutamente suprema, y se la atribuye a Dios según esta forma". Es lo que hace el metafísico, al atribuir por ejemplo a Dios la sabiduría, la inte-

---

[171] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 8; t. 1, p. 310. En un pasaje ulterior, Duns Escoto amplía su crítica al mostrar que, por la misma razón, la doctrina tomista nos impediría conformar una noción de ser lo suficientemente común para afirmarse en el mismo sentido de la sustancia y del accidente: *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 9: *Secundum rationem…* t. 1, pp. 338-339. Acerca de la imposibilidad de formar ningún concepto propio de Dios sin recurrir a la univocidad: *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 4; t. 1, p. 591.

ligencia o la voluntad. En primer lugar, considera cada una de ellas en sí misma y por sí misma, lo cual basta para purificarlas de lo que tienen de imperfecciones en las creaturas, dado que, consideradas en sí mismas, no incluyen formalmente imperfección ni límites. De este modo, se obtiene una sabiduría, una inteligencia y una voluntad, cada una de las cuales sólo es lo que ella es y ninguna otra cosa; sólo resta atribuírselas a Dios llevándolas al supremo grado de perfección: "Toda investigación acerca de Dios supone, por lo tanto, que el intelecto tiene el mismo concepto unívoco, que extrae de las criaturas". Y si se lo pone en duda, será preciso concluir, por consiguiente, que ninguno de los conceptos que extraemos de las criaturas se aplica verdaderamente a Dios, o, si se prefiere, que no importa qué concepto extraído de las criaturas puede indiferentemente aplicarse a Dios. Si se trata de conceptos unívocos, Dios es "sabio", pero Dios no es "piedra", y es verdadero afirmar una cosa, pero no la otra, porque precisamente son las razones formales de sabiduría y de piedra, tal como nosotros las concebimos, las que se encuentran en cuestión. Si, por el contrario, sólo se trata de conceptos analógicos, es posible que exista en Dios algo de análogo a lo que llamamos sabiduría, pero también puede existir en él algo de análogo a lo que llamamos piedra: su idea en Dios por ejemplo; en este sentido, ¿por qué no decimos "Dios es piedra", del mismo modo que decimos "Dios es sabio"?[172]. En el plano de la analogía pura, o no se puede decir nada de Dios a partir de las criaturas, o todo puede ser atribuido a Dios a partir de las criaturas, de manera indiferente.

La posibilidad misma de la teología y de la metafísica está vinculada, por lo tanto, a la de concebir al ser como unívoco y en consecuencia como "común". Esta conclusión, sin embargo, origina un último problema, el de saber si el ser concebido de esta manera es o no un "género". Nadie debería dejar de ver el alcance de esta cuestión en una doctrina en la cual el ser es planteado como unívoco. Por una parte, Duns Escoto no puede admitir que el ser común sea un género, pues esto implicaría incluir en el mismo género a lo creado y a lo increado, al ser finito y al ser infinito. Por otra parte, Aristóteles parece evitar esta dificultad recurriendo al artificio de la analogía; muchos de quienes se consideran partidarios de su doctrina le atribuyen al menos esta tesis, y de hecho ella parece resolver el problema, puesto que, si se admite que el ser sólo se dice de todo de modo analógico, puede decirse de todas las cosas sin ser propiamente su

---

[172] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 10; t. 1, pp. 311-312. Cfr. *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 8; t. 1, pp. 595-596: "Contra illud etiam est tertium argumentum…". Como se verá más adelante, los atributos son perfecciones que se dicen de Dios *formaliter*: "attributa enim, sunt perfectiones simpliciter dictae de Deo formaliter". (*Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 10; t. 1, p. 597). Por ello Duns Escoto no admite que baste con atribuir perfecciones a Dios considerado como *causa* de las perfecciones creadas; un atributo divino sólo es concebible si un mismo concepto, según la misma razón formal, es "común" a Dios y a las criaturas.

género. Al rechazar la analogía del ser, Duns Escoto se impide a sí mismo esta facilidad. Necesita, por lo tanto, elaborar la noción de un ser que sea absolutamente "común", que lo sea en un sentido "unívoco" a todos los seres, y que sin embargo no sea su "género". ¿Cómo responder a esta cuestión?

El Doctor Sutil la ha hallado en la comunidad misma del ser, de la cual surgía la dificultad. El ser no debe ser planteado como un género, porque es común; por el contrario, es demasiado común para ser un género[173]. Ningún género se predica de sus diferencias, sin lo cual éstas no podrían determinarlo: un alma puede ser racional, pero no es la racionalidad; si lo fuera, no se le añadiría nada al predicarla de ella. Es cierto que las diferencias últimas no incluyen al ser, dado que son precisamente sus diferencias, pero es el único caso en el cual esto es así. Cualesquiera fueran las diferencias de las cuales se habla, ellas incluyen al ser, y lo incluyen exactamente en el mismo sentido que los géneros que especifican. Por lo tanto, el carácter común del ser es tal, que desborda y, por así decirlo, inunda el dominio entero de lo inteligible. Todo está impregnado de ser, y dado que el intelecto conoce todo como "siendo", no puede considerar como un género aquello fuera de lo cual nada queda para determinarlo. No se pueden objetar aquí estas diferencias últimas de las cuales el ser no se predica. Lo que importa es que *existen diferencias de las cuales el ser es directamente predicable*, *como lo es de su género*, pues esto sólo es suficiente para probar que él mismo no es un género[174]. Si existen casos en los cuales no pueda ser género, es porque no lo es.

Al ser éste el ser que constituye el objeto de la metafísica, resta situarlo en el inmenso dominio de lo que es, o, más exactamente, en relación con el ser o con

---

[173] "Ens autem non est sic limitatum (sc. Quod tantum sit commune ad limitata) sed indifferens, quia ex hoc habetur quod praedicetur in quid de ente limitato sicut illimitato, et ideo non est genus". Duns Escoto, *Collatio* 24, editado por C. Balic, "De collationes Joannis Duns Scoti doctoris subtilis ac mariani", p. 214.

[174] "Sed removet (sc. argumentum) rationem generis propter nimiam communitatem, qui videlicet praedicatur per se primo modo de differentia aliqua et per hoc possit concludi quod ens non sit genus". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 14; t. 1, p. 343. La argumentación es la siguiente: las diferencias últimas son absolutamente simples, y son las diferencias últimas del *ser*, pues ellas no pueden incluirlo; pero toda otra diferencia (el alma *racional* por ejemplo) forma parte de una cosa distinta de la naturaleza de la cual toma su género (la especie "racional" es distinta que el género "alma"). Una diferencia de este tipo no es absolutamente simple (*simpliciter simplex*), e incluye quiditativamente, pues si es verdadero afirmar: *anima intellectiva est ens*, es igualmente verdadero afirmar: *rationalitas est ens*, y es el mismo concepto de *ens* el que se utiliza en los dos casos. Conclusión: "Et ex hoc quod talis differentia est ens in quid, sequitur quod ens non est genus propter nimiam communitatem entis; nullum enim genus dicitur de aliqua differentia inferiori in quid". *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 15; t. 1, pp. 343-344.

los modos de ser que no pertenecen directamente a la competencia del metafísico.

La primera distinción del ser es entre ser real y ser pensado, o, para usar el lenguaje del mismo Duns Escoto (dado que el término real puede tener en él numerosos sentidos), entre el ser fuera del alma y el ser en el alma. El ser fuera del alma puede ser acto o potencia, ser de esencia o ser de existencia. Sea cual fuere, todo ser fuera del alma puede ser también en el alma, a título de conocido. Sin embargo, se trata aquí de dos seres distintos, y a tal punto que nunca sería posible deducir de manera válida del ser en el alma el ser fuera del alma[175]. El ser fuera del alma es el que, ubicado fuera de su causa, posee todas las determinaciones requeridas para ser, o participa del ser como una de sus determinaciones. Por lo tanto, es real todo ser compuesto completo existente por sí, o toda parte de ese compuesto existente por y en ese compuesto[176]. ¿Dónde deberíamos situar el ser metafísico? Y en primer lugar, ¿lo situaremos en el pensamiento?

Es importante aquí distinguir. En un primer sentido totalmente general, todo lo que es concebible por el pensamiento es del ser pensado, aun cuando, como ocurre, lo que es pensado de este modo no pueda existir en realidad. En este sentido, incluso los géneros son seres, pero simples "seres de razón", incapaces de existir actualmente *extra animam*. Lo único que no puede existir, ni aun en el alma, es lo contradictorio[177], acerca de lo cual se puede decir que, en tanto que

---

[175] "Prima distinctio entis videtur esse in ens extra animam et ens in anima; et illud extra animam potest distingui in actum et potentiam, essentiae et existentiae. Et quodcumque istorum esse extra animam potest habere esse in anima, et illud ese in anima aliud est ab omni esse extra animam. Et ideo de nullo ente, nec de aliquo esse sequitur, si habet esse diminutum in anima, quod propter hoc habeat esse simpliciter, quia illud esse est secundum quid absolute, quod tamen accipitur simpliciter in quantum comparatur ad animam ut fundamentum illius esse in anima". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 36, q. unica, n. 9; t. 1, p. 1176. La fórmula *ens diminutum* significa aquí el "ser que sólo es en el pensamiento", es decir el ente de razón.

[176] "Uno modo esse potest intelligi illud quod formaliter aliquid recedit a non esse. Primo autem receditur a non esse per illud per quod aliquid est extra intellectum et potentiam suae causae. Hoc modo cujuslibet entis extra intellectum et causam est proprium esse. Alio modo dicitur esse ultimus actus, cui scilicet non advenit aliquis alius dans esse simpliciter, et ipsum dicitur simpliciter habere esse cui primo convenit esse sic dictum; primo, inquam, sic quod non sit alicui alteri ratio essendi illo esse. Isto modo compositum perfectum in specie dicitur esse et solum illud; pars autem ejus dicitur esse per accidens tantummodo, vel magis proprie participative isto esse totius. Sic igitur solum compositum est per se ens accipiendo esse secundo modo". Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, IX, n. 17.

[177] "Verissime enim illud est nihil quod includit contradictionem, et solum illud, quia illud excludit omne esse extra intellectum et in intellectu; quod enim est sic includens contradictionem,

es incapaz de ser tanto en el alma cuanto fuera de ella, es la nada absoluta. Ciertamente, el ser no se da de este modo, ya que es del mismo tipo que la posibilidad; por lo tanto, existe en el alma como algo que puede existir en realidad.

¿Cuáles son las relaciones que existen entre el ser en el pensamiento y el ser fuera del pensamiento? Lo hemos dicho, todo lo que es fuera del pensamiento puede ser también en el pensamiento en forma de "ser de razón". Existe una ciencia que trata del ser de razón en tanto que tal: es la lógica. Por "ser de razón en tanto que tal" entendemos lo siguiente: es el objeto de pensamiento que, cualesquiera fueran sus relaciones con la realidad, sólo se considera precisamente en tanto que tal. La lógica tiene en común con la gramática y la retórica la característica de especular, no acerca de lo real, como lo hacen la matemática, la física y la metafísica, sino acerca de contenidos de razón[178]. En realidad, ella trata acerca de "universales", es decir de aquello que puede predicarse de una pluralidad de individuos. Lo universal entendido de esta manera es ante todo lo *unum de multis*. Ciertamente, para poder decirse *de multis*, debe en primer lugar ser *in multis;* pero no le corresponde decir al lógico cómo es que es ahí. El universal del lógico consiste esencialmente en su predicabilidad. Los universales son cinco: el género, la especie, la diferencia, el accidente y el propio, lo cual equivale a decir que, cualquiera sea el concepto particular acerca del cual trate, el lógico lo considera únicamente en tanto que predicable de uno de esos cinco modos. Ahora bien, hemos dicho que el ser común del cual trata la metafísica no es un género; por lo tanto, tampoco es un ser de razón del tipo de los que estudia la lógica. En otras palabras, el ser del metafísico no es un "universal lógico".

Los intérpretes de Duns Escoto, que hablan de su doctrina como historiadores, han tenido por lo tanto absoluta razón en protestar contra quienes atribuían al Doctor Sutil cualquier confusión entre la metafísica y la lógica. Nada más contrario a sus intenciones que hacer del *ens rationis* el sujeto de la metafísica. Él mismo ha afirmado claramente que si bien en un sentido el lógico considera la totalidad del ser tanto como el metafísico, uno y otro no hablan del mismo ser, pues el lógico sólo habla del *ens rationis*, en tanto que el metafísico habla del *ens reale*. De este modo, Duns Escoto no sólo no confunde los órdenes, sino que impide confundirlos[179]. Sin embargo, de aquí no se sigue que quienes al hablar como filósofos y no ya como historiadores, le reprochen haberlo hecho,

---

sicut non potest esse extra animam, ita non potest esse aliquid intelligibile, vel aliquod ens in anima". Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, III, n. 2.

[178] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, III, d. 34, n. 8.

[179] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 5, n. 10; t. 1, p. 393. Cfr. los textos citados en A. B. Wolter, *The transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, St. Bonaventure, New York, 1946, p. 69.

cometan necesariamente un error inexcusable. Si se equivocan, lo hacen en tanto que filósofos y no en tanto que historiadores, pues no afirman que el mismo Duns Escoto haya considerado al ser metafísico como idéntico al ser lógico, sino que, desde el punto de vista de una filosofía distinta a la suya y que ellos consideran no obstante como verdadera, dicen que la metafísica tal como la concibe Duns Escoto no es en realidad, cualesquiera hayan sido sus intenciones, nada distinto a un ser lógico. Hay ahí dos puntos de vista distintos: el de la historia, que es el nuestro, considera a la doctrina de Duns Escoto tal como él la ha concebido; por lo tanto, sería históricamente falso decir que, en su doctrina, el ser del cual habla el metafísico es un ser de razón; pero el objeto de la filosofía es la verdad filosófica, que es independiente de la historia, y si algún filósofo cree que el ser de la metafísica escotista es en realidad un ser de razón, se le puede reprochar un error filosófico, pero no "una perversión inexcusable de la concepción que Duns Escoto construyó acerca del ser". Es bien sabido cómo el mismo Duns Escoto ha concebido el ser metafísico, y no se dice que lo haya hecho de otra manera; se dice que, para lograr distinguir efectivamente el ser metafísico del ser lógico, hubiera sido preciso concebirlo de otra manera.

Para que Duns Escoto mismo haya concebido el *ens commune* como real, y no como lógico, es preciso claramente que haya admitido una comunidad distinta de la del orden lógico, o, en otras palabras, que lo "común" pueda ser al mismo tiempo para él real. Por ello es posible distinguir, en su doctrina, entre la generalidad propiamente dicha del concepto (universalidad) y la comunidad real de la esencia. Todo lo que es metafísicamente "común" es universalmente predicable, pero no todo lo universalmente predicable es metafísica y realmente común. Lo metafísicamente común es precisamente un ser en la razón, como el universal lógico, pero no es un "ser de razón", pues la metafísica no lo considera según este aspecto, sino como un objeto real. Lo metafísicamente común es aquello que hay de actualmente común en la realidad. Es una comunidad real captada por un acto del intelecto.

Por ello la metafísica es en sí misma una ciencia de lo real, mucho más semejante en esto a la física que a la lógica, aunque corre el riesgo de degenerar precisamente en lógica, cada vez que se desvía de lo "común" de la realidad hacia lo "universal" de la predicabilidad. Tentación constante y a veces casi irresistible, pues lógica y metafísica trabajan a menudo con los mismos conceptos: el género "animal" o la especie "hombre" por ejemplo, sin que haya entre ellos otra distinción que los dos aspectos según los cuales los consideran y los usos que hacen de ellos.

La verdad que, mal comprendida, induce aquí a error, es que, tal como la concibe Duns Escoto, la metafísica es un conocimiento a la vez real y abstracto. Por otra parte, es por ello que, al ser un conocimiento general a través de conceptos, ella es verdaderamente ciencia. Pero de todo aquello de lo cual ella hace

abstracción, conviene ubicar en primer rango a la existencia. Sólo la intuición capta lo real como existente. En su estado presente, el hombre sólo tiene intuiciones sensibles, las mismas con las cuales trabaja el físico. En cuanto a las intuiciones intelectuales del ser inmaterial, aunque por su naturaleza nuestro intelecto sea capaz de ellas, es un hecho que no lo es en el presente, como consecuencia del pecado original o por cualquier otra razón. De ahí se sigue que nuestro conocimiento abstracto se dirige tanto a lo que no existe cuanto a lo que existe, a tal punto que, aun si su objeto existe, no nos lo representa como existente. "Toda ciencia" –dice Duns Escoto– "se dirige a un objeto, pero no considerado precisamente en tanto que existente". Como dirán más tarde sus discípulos, ésta "prescinde" de la existencia. En otras palabras, "la existencia misma, aunque es una noción [*ratio*] cognoscible en el objeto o aparte del objeto, no es sin embargo necesariamente requerida como conveniente actualmente al objeto en tanto que es objeto cognoscible": más brevemente aún: "existentia non est per se ratio objecti, ut scibile est"[180].

Por lo tanto, nuestra metafísica hace abstracción de la existencia en la determinación de sus objetos en tanto que ciencia abstractiva, la única a la cual podemos aspirar en nuestro estado presente. *Metaphysica quae est de quidditatibus*, dice Duns Escoto. Su universo es el de las esencias; ella está ahí como en su dominio propio y se siente plenamente competente para tratar de ello. Sólo es necesario no apresurarse en concluir que, para Duns Escoto, sus objetos sean sólo seres de razón. Si bien es correcta en otras filosofías, esta conclusión no lo sería en la suya, porque la "quididad" considerada en tanto que tal no es ahí necesariamente conocida en tanto que incluida en una experiencia sensible, ni como un simple universal lógico cuya generalidad se reduce a su predicabilidad.

Nada es más necesario aquí que no cometer ningún error acerca de la realidad de la que habla el metafísico. Para concebirla de manera exacta, basta con preguntarse por aquello que le confiere su unidad y, en primer lugar, qué tipo de unidad posee. Para ir directamente a lo esencial, digamos que este "común" goza, en la cosa misma, de una unidad real que le pertenece "fuera de toda operación del entendimiento". Esto es en lo que el "común" o "universal metafísico" se distingue inmediatamente del universal lógico, cuya predicabilidad, aun cuando debe fundarse en la realidad para ser válida, no es por ello menos obra del intelecto. *Intellectus est qui facit universalitatem in rebus*, dice la fórmula citada a menudo por Averroes. Indudablemente, esto es así en lógica, o aún en la metafísica de Averroes y de sus seguidores, pero no en la metafísica de Duns Escoto, en la cual lo primero a comprender, en cuanto a su objeto, es que, si él

---

180 Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 8-9.

le confiere su generalidad lógica, *no es el intelecto quien le confiere su comunidad real*[181]. Ella está en las cosas, y el intelecto la encuentra ahí, no la produce.

De lo que hemos encontrado hasta aquí, ¿qué es lo que puede ser concebido como común y sin embargo dotado de una unidad propia que no debe nada al intelecto? Sólo se ve una cosa de este tipo: la naturaleza común de Avicena, considerada en su indiferencia esencial con respecto tanto a la universalidad cuanto a la singularidad. Tanto menos se puede dudar de que sea precisamente en ella en la que piensa Duns Escoto, que se refiere expresamente a Avicena para apoyar su tesis: "Qualiter autem potest intelligi, potest aequaliter videri per dictum Avicennae, Metaphysica, V. Ubi vult quod equinitas sit tantum equinitas, nec ex se una, nec plures, nec universalis, nec particularis"[182]. Tal es en efecto la *natura;* no un ser singular dotado de una unidad numérica; tampoco un universal sin otra unidad que la de su predicabilidad, sino algo entre ambos que no se confunde con uno ni con otro. Considerada en tanto que ser, la "naturaleza" no es "un ser" existente aparte, como el singular, pero tampoco es un simple "ser de razón", como el universal lógico; ella es, no un *esse* singular en el sentido pleno del término, sino una "entidad", una "realidad", o aún, y habrá oportunidad de recordarlo, una "formalidad". Digamos, para elegir, que aquí se trata de esta "entidad" de la naturaleza [*entitas naturae*] que el intelecto aprehende, pero no produce[183]. Considerada desde el punto de vista de la unidad que supone, esta entidad será considerada menos una que el individuo, pero más una que el universal[184], y, sobre todo, con una unidad distinta que la del universal, precisamente porque se trata de una universalidad real, y no de una simple unidad de razón. Duns Escoto ha insistido tanto en este punto que no se puede dudar de la importancia que le atribuye. Lo probaré, dice, "de cinco o seis maneras"[185], y cumple su palabra.

---

[181] "Aliqua est unitas in re realis, absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate proprie singularis, quae unitas est naturae secundum se; et secundum istam unitatem propriam naturae, ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularem; non ergo de se est sic una unitate illa, scilicet unitate singularitatis". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 7; t. 2, p. 228. Duns Escoto admite que la palabra de Averroes (*In de anima*, I, com. 8) es verdadero en el sentido en que el intelecto confiere a la "naturaleza" su universalidad *lógica*, pero no su comunidad metafísica: *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 1, nn. 8 y 9; t. 2, pp. 230-232.

[182] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 7; t. 2, p. 228.

[183] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 6, n. 9; t. 2, p. 264. Toda quididad metafísica resulta de una "abstracción última", es decir "quiditatis absolutissime sumptae ab omni eo quod est quocumque modo extra rationem quiditatis". *Opus Oxoniense*, I, d. 5, q. 1, n. 6; t. 1, p. 508.

[184] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 2; t. 2, p. 224.

[185] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 2; t. 2, p. 224. En este sentido hablábamos de un resto de "platonismo" en Duns Escoto. A. B. Wolter (A. B. Wolter, *The transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, pp. 67-68), prefiere ver ahí el aristotelismo.

¿Qué es esta unidad, de la cual dice Aristóteles que, en cada género, ella sirve de medida para todo lo incluido en el género? ¡No se miden seres reales con un ser de razón! Por lo tanto, es una unidad real: “ergo est realis, quia mensurata sunt realia et realiter mensurata; ens autem reale non potest realiter mensurari ab ente rationis”. En segundo lugar, consideremos el concepto de género. Tal concepto tiene una cierta unidad, pero esta unidad no debería ser simplemente de razón, pues es claro que ella le pertenece propiamente, como el concepto de especie tiene la suya. La prueba de ello es que un solo concepto, el de género, puede atribuirse a una pluralidad de especies. En tercer lugar, ¿en qué se fundaría la semejanza aparente de los individuos de un mismo género o de una misma especie, si la naturaleza común no gozara de una unidad no numérica (puesto que nada se asemeja a sí mismo) sino real? En cuarto lugar, ¿de qué otro modo se explicaría la oposición real de contrarios? En toda “contrariedad” real, esta oposición es en sí misma real, y su realidad no es obra del intelecto. Nosotros no hacemos que el blanco sea el contrario del negro, él lo es. ¿Cómo serían realmente opuestos estos términos si no tuvieran ellos mismos una unidad real? En quinto lugar, cada facultad sensitiva posee un objeto distinto del de las otras facultades sensitivas: el color o el sonido por ejemplo; ahora bien, ésta conoce este objeto como distinto de los otros; tiene por lo tanto una unidad; pero esta unidad no es numérica, dado que el objeto de una facultad de sentir no es tal color ni sus particulares numéricamente distintos, sino el color como tal, el sonido como tal y así sucesivamente: es preciso por lo tanto que esta unidad sea una unidad real distinta a la unidad numérica: “unius actionis sensus est unum objectum secundum aliquam unitatem realem; sed non numeralem; ergo est aliqua alia unitas realis quam unitas numeralis”. Esto puede ser probado de la siguiente manera: el objeto de cada sentido es uno, al menos con una cierta unidad; sin embargo, la vista no percibe tal color como numéricamente distinto de tal otro, y esto es tan cierto que, si Dios creara dos colores blancos idénticos, la vista por sí sola no sería capaz de distinguirlos. Por lo tanto, es preciso que el color, el sonido y los otros objetos de los sentidos tengan una unidad real, que no sea sin embargo una unidad numérica[186]. En sexto lugar, si toda unidad real

---

Esto no es contradictorio; pues hay restos de Platón en el mismo Aristóteles, menos sin embargo que en Avicena y que en Duns Escoto. No es posible explicar por Aristóteles lo que Duns Escoto tiene de más platónico que él.

[186] Simplificamos la demostración, la cual sin embargo vale la pena leer en detalle por lo que enseña acerca del objeto del sentido en el escotismo: “Potentia cognoscens objectum sic, in quantum scilicet hac unitate unum, cognoscit ipsum in quantum distinctum a quolibet quod non est hac unitate unum; sed sensus non cognoscit objectum in quantum est a quolibet quod non est unum ista unitate numerali; quod patet, quia nullus sensus distinguit ut radium solis differre numeraliter ab illo radio, cum tamen sint diversi per motum solis, si circumscribatur omnia sensibilia communia, puta diversitas loci vel situs; et si poneretur duo quanta simul omnino per poten-

fuera numérica, toda diversidad real sería numérica, lo cual es falso, pues todas las diversidades numéricas, en tanto que puramente numéricas, son de la misma naturaleza; ahora bien, si esto fuera así, no se podría abstraer de dos individuos cualesquiera un único y mismo concepto. En efecto, si Platón y Sócrates, o dos líneas, sólo difieren numéricamente, no se podría abstraer de Platón y Sócrates el concepto de hombre, ni de esas dos líneas el concepto de línea. En otras palabras, existen especies, y a cada especie debe responder a una realidad única que justifique el concepto correspondiente. En tanto que esta unidad de la especie no puede ser numérica, resta que una unidad no numérica deba existir en la realidad[187].

Duns Escoto ha claramente asimilado, por influencia de Avicena, una dosis de realismo platónico más fuerte que Aristóteles o que Tomás de Aquino. No le parece imposible que una especie, digamos una "naturaleza", goce de una unidad y de una realidad que le sean propias. Si se considera esta naturaleza como una sustancia primera, es evidente que no podría ser, al mismo tiempo y según la misma relación, ella misma y la sustancia de Sócrates o de Platón. Aristóteles tendría aquí razón contra Platón, si Platón realmente hubiera enseñado semejante quimera. Es cierto que Aristóteles se la atribuye, pero Duns Escoto duda de que lo haga con derecho. Sea lo que fuere acerca de este punto, retornamos siempre a la posición de Avicena, en su *Metaphysica*, V, c. 1: en sí, la naturaleza no es numéricamente una ni numéricamente múltiple; por lo tanto, la especie "hombre" no es la sustancia de Sócrates ni la de Platón, porque no es de suyo apropiada a uno ni a otro. Pertenece a su esencia misma ser común de este modo: "non quaerenda est causa communitatis alia ab ipsa natura"[188].

Concebida de este modo, en la unidad de su indiferencia a toda indeterminación ulterior, y al no ser singular ni universal, la naturaleza es el objeto del intelecto. Por lo tanto, es también el objeto propio del metafísico, equidistante del físico, que la considera en sus determinaciones concretas, y del lógico, que la considera determinada a la universalidad. Por otra parte, las proposiciones metafísicas verdaderas son verdaderas *primo modo*, es decir inmediatamente, de una

---

tiam divinam, quae essent omnino similia et aequalia in albedine et quantitate, visus non distingueret ibi esse duo alba; si tamen cognosceret alterum istorum, in quantum est unum unitate numerali, cognosceret ipsum in quantum distinctum numeraliter a quolibet alio". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 4; t. 2, p. 227. Cfr.: "de uno objecto unius actus sentiendi, non videtur vere posse negari quin necessario haberet unitatem realem et minorem unitate numerali". *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 5; t. 2, p. 227.

[187] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 5; t. 2, p. 227, en *Item sexto*. Cfr. *Quaestiones in Metaphysicam*, VII, q. 13, n. 10. Duns Escoto remite en este punto a Avicena, *Metaphysica*, V, c. 1; fol. 87ra.

[188] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 10; t. 2, p. 232.

verdad fundada en la esencia de las naturalezas considerada en sí misma e independientemente de todas determinaciones ulteriores: "Non solum autem ipsa natura est de se indifferens ad esse in intellecta et in particulari, ac per hoc ad esse universale et singulare, sed et ipsa habens esse in intellectu, non habet primo ex se universalitatem; licet enim ipsa intelligatur sub universalitate, ut sub modo intelligendi ipsam, tamen universalitas non est pars conceptus ejus primi, quia non conceptus Metaphysici, sed Logici. Logicus enim considerat secundas intentiones applicatas primis, secundum ipsum Avicennam"[189].

Lo que es verdadero de la naturaleza en el intelecto, lo es de la misma naturaleza en el individuo concreto, *in re extra.* Ella se halla ahí con la singularidad, pero no es ahí singular. Se halla ahí en tanto que anterior por naturaleza a la singularidad que la contrae. En síntesis, en el pensamiento o fuera de él, ella posee un *esse* propio, correspondiente a cada una de estas dos maneras de ser [*entitates*]. En el intelecto, la naturaleza tiene un "verum esse intelligible"; fuera del intelecto, y "etiam in rerum natura, secundum illam entitatem, habet verum esse extra animam reale". Tal es la entidad a la cual responde una unidad que le es propia, este *quod quid est* anterior a todas sus determinaciones, que el metafísico considera y expresa con la definición[190]. No corresponde buscarle una causa a este carácter común perteneciente a la naturaleza en tanto que tal; se trata de buscar la causa de la singularidad[191].

Nos parece que ésta es la manera más simple de concebir, con el sentido unívoco del ser, el objeto propio de la metafísica escotista. La especie es unívoca en los individuos, y puede serlo en virtud de su comunidad misma, que subsiste intacta según las determinaciones que recibe. Si el ser es lo primero inteligible, es lo más común que existe: "illud quod est primum intelligibile simpliciter, est communissimum simpliciter; sed nullum est tale nisi ens". El ser unívoco de Duns Escoto se entiende entonces como una comunidad metafísica de naturaleza, pero no como una comunidad física de sustancia ni como una comunidad lógica de predicación. Las *Questions sur la Métaphysique* ubican expresamente a este ser bajo el patrocinio de Avicena; dicho ser unívoco aparece caracterizado, en primer lugar, por la "indiferencia" de la naturaleza aviceniana con respecto a sus determinaciones actuales o posibles. Por lo tanto, parece no ser sino la más común y la más indiferente de todas; pero una experiencia mental basta para probar que su noción no es una quimera: "Nosotros mismos comprobamos que podemos concebir el ser sin concebirlo como tal sustancia o tal accidente, dado que, cuando se concibe el ser, no se sabe si se trata de un ser en sí o en otro... por lo tanto, concebimos en primer lugar algo indiferente a ambos,

---

189 Cfr. Avicena, *Metaphysica*, I, c. 2, fol. 79va

190 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 7; t. 2, p. 229.

191 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 10; t. 2, p. 232.

y encontramos además que uno y otro están inmediatamente incluidos en un término tal que el primer concepto, el de ser, esté ahí comprendido”[192].

Cuando son consideradas desde este punto de vista, la mayor parte de las controversias entre escotistas y tomistas parecen vanas. Si fueran más divertidas, hasta podrían considerarse frívolas. Quienes no se ponen de acuerdo acerca de la naturaleza del ser, ¿acerca de qué se podrán de acuerdo? Será preciso que en primer lugar se entiendan sobre este punto fundamental, no sólo para llegar a un acuerdo, sino al menos para refutarse recíprocamente. Si el ser es lo que dice Duns Escoto, nunca se probará que se lo deba concebir como análogo. Si es lo que dice Tomás de Aquino, nunca se probará que se lo deba concebir como unívoco. Según se admita una u otra posibilidad, se preferirá un punto de partida metafísico para las pruebas de la existencia de Dios o, por el contrario, se juzgará necesario sustentarlas en una base física. Si el objeto primero del conocimiento no es el mismo en las dos doctrinas, sus noéticas serán necesariamente diferentes. En síntesis, será imposible en lo sucesivo refutar un punto cualquiera de una de estas doctrinas a partir del punto respectivo que se le opone en la otra doctrina; el desfasaje inicial de dos ontologías diferentes en las cuales descansan les impide encontrarse. *Principiis obsta*... en razón de estos principios, se puede y se debe optar por una de ellas, pero sólo la filosofía puede optar, no la historia, cuya única función consiste aquí en ayudar a comprender para permitir la elección.

[192] Duns Escoto, *In Metaphysicam*, IV, q. 1, n. 6-7. Las discusiones acerca de la univocidad y la analogía sufren a veces esta confusión. Según Duns Escoto, la lógica no conoce un término medio entre lo unívoco y lo equívoco; para el lógico, lo análogo es un caso particular de lo equívoco. La analogía sólo tiene sentido propio en relación con seres reales. Por lo tanto, sólo pueden existir relaciones de analogía en las ciencias de lo real, como la metafísica y la física. En realidad, las hay, pero su existencia no debería impedir al metafísico trascender la “diversidad real” de los seres comprometidos en estas relaciones, para extraer de ellos un concepto uno y común a todos, el de ser. Cfr. *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, n. 17; t. 1, p. 345. Por otra parte, observa con un toque de humor: “Hoc etiam, magistri tratantes de Deo et de his quae cognoscuntur de Deo, observant univocationem in modo dicendi, licet voce hoc negent”. *Reportata Parisiensia*, I, d. 3, q. 1, n. 7.

CAPÍTULO II

LA EXISTENCIA DEL SER INFINITO

La metafísica no tiene por objeto la esencia de Dios como tal, pero su método permite establecer la existencia del ser que la teología denomina Dios. Indudablemente, también podrá expresarse acerca de su naturaleza, precisamente en la medida en que es un cierto "ser". Cuando considera este problema, Duns Escoto se ubica entre dos extremos: uno, santo Tomás de Aquino, que apunta demasiado bajo; el otro, Enrique de Gante, que apunta demasiado alto. El primero limita el intelecto humano al conocimiento de la quididad abstracta de lo sensible y lo condena en consecuencia a un conocimiento puramente analógico del ser divino. Ahora bien, si nos atenemos, como es este caso, a una interpretación conceptual de la analogía, Dios no es análogo a nada. El mismo Tomás de Aquino lo ha afirmado muchas veces: el *esse* divino escapa al concepto. Esto es tanto como admitir, concluye Duns Escoto, que la razón no tiene nada que decir con respecto a Él. Pero "existe otra opinión que, así como la primera le concedía demasiado poco, concede demasiado al intelecto acerca del conocimiento de Dios"[1]: es la de Enrique de Gante, según quien, al ser lo primero inteligible en sí, Dios es también lo primero cognoscible para nosotros, y la causa de nuestro conocimiento del resto[2]. Contra este segundo error, Duns Escoto argumenta con no menos vigor que contra el primero, pero el fundamento último de su demostración reside mucho más allá de los límites de la filosofía. Nada más natural, pues aquí está en juego la esencia misma de Dios como Dios. En primer lugar, el problema implica el de la relación de la esencia de Dios como Dios con un conocimiento y con un objeto en general[3]. Nos volveremos a encontrar más

---

1 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 3, q. 1, a. 4.

2 Duns Escoto no nombra al autor de esta doctrina, pero ha sido identificado enseguida por sus comentadores, e investigaciones recientes han confirmado esta identificación. Ver Jean Paulus, "Henri de Gand et l'argument ontologique", *Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge* 1936 (10), 256-323 (sobre todo 288-297). Del mismo autor: *Henri de Gand*, *essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, 1938, pp. 60-66.

3 El *Opus Oxoniense* sólo esboza la solución del problema, al cual está consagrado el admirable texto de las *Quaestiones Quodlibetales*, XIV, n. 10; t. 26, p. 39. El principio decisivo es sin em-

tarde con él, a propósito del problema de la esencia y de lo posible. Parece preferible, entonces, volver a considerar la refutación de la posición, más aún cuando, como sabemos, ya está asegurado el punto de partida escotista para una investigación acerca de la existencia de un ser tal como aquel del cual habla la teología. Este punto de partida es sólo uno: el ser unívoco. O bien el teólogo alcanzará su meta por este camino, o deberá renunciar al intento. De todas maneras, si bien debe avanzar tan lejos como sea posible en esta dirección, que es para él la única, nunca irá más lejos que lo que ella le permita.

Por lo tanto, la investigación partirá del ser unívoco; ¿pero qué meta se propone alcanzar? Se trata, esta vez, de alcanzar un cierto ser que, individualmente definido y considerado en su existencia actual, los teólogos denominan Dios. Quienes gusten de las grandes clasificaciones filosóficas en materia de historia, observarán de inmediato que Duns Escoto se compromete necesariamente, y por su método mismo, a comprobar la existencia de Dios a partir de un concepto. Por lo tanto, desde un principio se establecerá que su prueba pertenece a la conocida familia de los "argumentos ontológicos". Esto es posible, pero el mismo Duns Escoto tendrá aquí algunas reservas con respecto a ello. Recordemos en efecto que, tal como él la concibe, la metafísica es una ciencia "real", en el sentido en que trata acerca del ser real aprehendido bajo uno de sus aspectos reales. Ciertamente, el ser unívoco es un concepto, pero no es un concepto sin objeto, y su objeto es precisamente aquello que, en el ser real, es unívoco. Si este inteligible no existiera realmente, no existiría intelección ni concepto de él. Recordemos que lo que existe no es un "ser unívoco" numéricamente distinto; son los seres reales que, por infinitamente diferentes que puedan ser unos de otros, tienen sin embargo en común que todos son realmente ser. El objeto concebido de este modo es uno, con una unidad menor que la unidad numérica, pero no obstante real; por lo tanto, él es en sí mismo real. La metafísica no tiene por objeto "el concepto de ser unívoco", sino "el ser unívoco" aprehendido por ese concepto.

Se impone una segunda determinación en el punto de partida. El hecho de buscar algo implica inmediatamente una cierta noción de lo que se busca. Por lo tanto, es preciso, como dicen los lógicos, partir de una "definición nominal", que formule provisoriamente el objeto de la investigación[4]. Aquí, estamos de acuerdo en que el punto de partida es el "ser", ¿pero qué ser nos proponemos hallar? Si es el "sujeto" de "nuestra" teología, éste será "el ser infinito". Pero

---

bargo el mismo en las dos obras: "Deus ut haec essentia in se non cognoscitur naturaliter a nobis, quia sub ratione talis cognoscibilis est objectum voluntarium, et non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum; et ideo a nullo intellectu creato potest sub ratione hujus essentiae ut haec naturaliter cognosci". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 16; t. 1, p. 313.

[4] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 7, n. 31; t. 1, pp. 327-328.

¿por qué éste y no otro? ¿Por qué "el ser infinito" constituye para nosotros la aproximación más satisfactoria al Dios cristiano que sea naturalmente accesible al intelecto humano?

Se podrían concebir otras. Duns Escoto conocía bien a Tomás de Aquino. Él ha visto muy bien al menos lo siguiente: una vez establecida la existencia de Dios, la primera preocupación de Tomás de Aquino es probar que Dios es "simple"[5]. Ahora bien, en el punto en el que nos hallamos, no sabemos aún cuál será el equivalente filosófico de la noción teológica de Dios, pero sabemos al menos que el ser designado con este nombre es supremo y perfecto en tanto que ser. Desde este punto de vista, la noción de "ser simple" parece menos satisfactoria que la de "ser infinito", porque una cierta simplicidad de ser puede pertenecer a la criatura, en tanto que la infinitud del ser es incompatible con la esencia misma del ser creado[6].

Pero, ¿no existirán otras determinaciones del ser? Y si existieran, ¿por qué elegir aquella? Existe seguramente un gran número de ellas. Todas tienen en común que ninguna de ellas conduce a un concepto "absolutamente simple" de su objeto. Se ve de inmediato por qué. Si el punto de partida de la investigación es el "ser común", es necesario restringirlo, es decir determinarlo limitándolo con la adición de otro término, para permitirle designar "el ser divino". La necesidad no se impondrá en menor medida, sea que partamos del bien o de lo verdadero en lugar del ser. A menos que se diga del ser o del bien que es "supremo", "infinito", "increado" o "inmenso", ni un concepto no otro se dirá propiamente de Dios. En síntesis, una metafísica del ser común no puede aspirar a ningún concepto de Dios que sea "absolutamente simple"[7]. En realidad, cualquier perfección que se conciba en tanto que llevada al grado supremo nos brinda un concepto propio de Dios, y una manera muy satisfactoria de concebirlo

---

5 Ver Tomás de Aquino, *STh*, I q2, *An Deus sit;* inmediatamente seguido de I, q3, *De simplicitate Dei*, El camino que sigue la *Contra Gentes* es diferente, lo cual confirma una vez más que, para Duns Escoto, Tomás de Aquino es la *Summa Theologiae*. Sin embargo, precisemos que si, en realidad, Duns Escoto alcanza aquí al santo Tomás de la *Summa*, no es a él a quien apunta en primer lugar: ver el resumen de la posición que ataca en Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 1, a. 3, n. 3; t. 1, pp. 306-307. Los editores la atribuyen a Enrique de Gante.

6 "Ex hoc apparet improbatio illius quod dicitur in praecedenti opinione (ver nota precedente), quod perfectissimus quod possumus cognoscere de Deo est cognoscere attributa reducendo illa in esse divinum, propter simplicitatem divinam; cognitio enim esse divini sub ratione infiniti est perfectior cognitione ejus sub ratione simplicitatis, quia simplicitas communicatur creaturis, infinitas autem non, secundum modum quo convenit Deo". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 13; t. 1, p. 314.

7 "Quemcumque conceptum concipimus, sive boni, sive veri, si non contrahatur per aliquid ut non sit conceptus simpliciter simplex, non est conceptus proprius Deo". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, n. 5; t. 1, p. 187.

sería describirlo, por así decir, como "todas las perfecciones consideradas de manera absoluta y en grado supremo". Sin embargo, se revela otro concepto propio de Dios, no menos perfecto y más simple: el de "ser infinito".

Es más simple porque todos los otros se conforman al determinar la noción de ser con cualquier trascendental provisto él mismo de una noción propia. Se obtienen así los conceptos de "ser bueno", "ser verdadero", y otros del mismo tipo, en los cuales lo determinante es un verdadero atributo distinto del sujeto. Lo infinito, por el contrario, no se predica como atributo, ni del ser ni de cualquier otra cosa de la que se lo afirme. Lo infinito es un "modo intrínseco" de aquello que él cualifica, es decir, como lo hemos hecho notar anteriormente, un modo del ser considerado en tanto que ser: "De este modo, cuando digo *ser infinito*, no tengo un concepto de un sujeto y de un atributo formado de algún modo por accidente, sino el concepto en sí de un sujeto considerado en un grado definido de perfección: la infinitud. Ocurre como en el caso de *blancura intensa*, que no expresa un concepto por accidente como el de *blancura visible*, porque la intensidad designa más bien aquí un grado intrínseco de la blancura en sí". Ciertamente entonces, el concepto de "ser infinito" no es absolutamente simple, sino tan simple como puede serlo un concepto humano del ser divino, dado que supone un único concepto, considerado según una cierta modalidad. Pero es al mismo tiempo más perfecto que ningún otro, porque todos los otros están virtualmente incluidos en él. En efecto, toda perfección está virtualmente incluida en el ser, de manera que decir "ser infinito" es decir a la vez "bien infinito", "verdadero infinito", y así sucesivamente. En realidad, lo veremos, cuando se pregunta cuál es el principio primero del ser, se desemboca en la noción de "ser infinito". El término último que alcanza una demostración *quia*, es decir a partir de los efectos creados, es necesariamente aquello más perfecto que se puede concebir a partir de un fundamento de ese tipo[8]. Por lo tanto, nuestra investigación deberá orientarse a partir del ser finito hacia el ser infinito. Pero, ¿es verdaderamente necesaria aquí una prueba?, ¿no nos dispensa de ella la naturaleza misma del concepto de "ser infinito"?

---

[8] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 17; t. 1, pp. 313-314.

1. La inevidencia de la existencia de Dios

Es posible utilizar de manera indiferente los términos “Dios” o “ser infinito”, como el mismo Duns Escoto ejemplifica al preguntarse “si la existencia de algo infinito, o de Dios, es algo conocido por sí”[9].

¿Qué es una proposición “conocida por sí”? Una proposición *per se nota* es aquella cuya verdad resulta del solo conocimiento de sus términos, o, como dice Duns Escoto, es una proposición que goza de una verdad evidente, sólo en virtud de los términos propios que incluye y en tanto que están incluidos en ella[10]. Los ejemplos clásicos de estas proposiciones son: el todo es mayor que la parte o la línea es una extensión sin anchura. Como se ve fácilmente, se componen de dos términos, de los cuales el primero es el definido (el “todo”, la “línea”) y el segundo su definición. Entre las proposiciones conocidas por sí, algunas lo son a partir de un conocimiento simplemente confuso de sus términos[11]. Éste es claramente el caso de los dos ejemplos que acabamos de citar, pues son conocidos por sí por el geómetra, aunque no tenga de la noción de “línea”, por ejemplo, el conocimiento distinto que de ella tiene el metafísico, cuando la define como una de las tres especies de la cantidad continua. Toda proposición conocida por sí a partir de un conocimiento confuso de sus términos, lo es con más razón a partir de su conocimiento distinto, pero lo contrario no es verdadero. Del hecho de que una proposición sea conocida por sí cuando sus términos son concebidos de manera distinta no se sigue que dicha proposición también lo sería si sus términos sólo fueran conocidos de manera confusa. Sea cual fuere el conocimiento del cual se trate, se dirá que sólo son conocidas por sí mismas

---

9 “An aliquod infinitum sive an Deum esse sit per se notum”. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, n. 1; t. 1, p. 180.

10 “Dicitur igitur propositio per se nota, quae per nihil aliud extra terminos proprios, qui sunt aliquid ejus, habet veritatem evidentem”. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, n. 2; t. 1, p. 182.

11 Conocer “confusamente” algo es conocerlo en tanto que designado por su nombre (definición nominal); conocer distintamente es conocer su definición esencial: “Confuse dicitur aliquid concipi quando concipitur sicut exprimitur per nomen; distincte vero quando concipitur sicut exprimitur per definitionem”. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, n. 22; t. 1, p. 319. Conocer “confusamente” no es necesariamente conocer lo “confuso”: la primera confusión está en nuestro modo de aprehender el objeto; la segunda en el objeto mismo: confusum enim idem est quod indistinctum. Ejemplos de *confusum*: el todo esencial (como la esencia “hombre”) con respecto a sus partes, o el todo universal (como el concepto general de hombre) con respecto a los sujetos individuales de los cuales se predica. El concepto de esencia es confuso, en el sentido en que incluye los de las partes esenciales en el estado indistinto; el de la especie lo es en el sentido en que incluye en el estado indistinto los de sus *partes subjetivas*.

todas las proposiciones cuya verdad resulta de manera evidente de la intelección de sus términos[12].

Si esto es así, la cualidad de “conocido por sí” pertenece a las proposiciones consideradas en sí mismas e independientemente del sujeto que las conoce. Duns Escoto rechaza la distinción entre proposiciones “conocidas por sí” y proposiciones que sólo serían “cognoscibles por sí”. Para él, el “conocido por sí” y el “cognoscible por sí” se confunden, pues el cognoscible por sí sólo es tal para nosotros porque es en sí mismo conocido por sí. Ahora bien, es la naturaleza misma de sus términos lo que hace que lo conocido por sí sea tal. Una proposición no se denomina conocida por sí porque sea actualmente conocida como tal, o dicho de otro modo, “si ningún intelecto la conociera actualmente, ninguna proposición sería conocida por sí”, lo cual es absurdo en una doctrina en la cual lo inteligible precede siempre a la intelección. Por el contrario, Duns Escoto afirma enérgicamente: “una proposición se denomina conocida por sí porque, por la naturaleza de sus términos, posee la verdad evidente contenida en sus términos, sea cual fuere el intelecto que los concibe. Si algún intelecto no concibe los términos, ni en consecuencia la proposición, ésta no es menos conocida por sí en lo que es de ella; en este sentido hablamos de una proposición conocida por sí”[13].

Por la misma razón, deben ser eliminadas otras distinciones. Algunas proponen distinguir lo conocido por sí “en sí mismo” de lo que sólo lo es “para nosotros”. Ahora bien, como acaba de señalarse, lo que es “conocido por sí” lo es “en sí mismo”, y sigue siendo en consecuencia tal para cualquier intelecto. El hecho de que yo no perciba la evidencia de una proposición conocida por sí no impide que sea una de ellas, y que sea una *aún para mí*. Sé que es una proposición conocida por sí cuya evidencia me escapa y cuya naturaleza no deja de ser lo que es. También por la misma razón se rechazará la distinción entre lo que es “conocido por sí por los sabios” y lo que es “conocido por sí por los ignorantes”. Ciertamente, para quien su ignorancia le impide comprender sus términos, una proposición no podrá ser evidente ni por sí ni de otra manera. Simplemente,

---

[12] “Est igitur omnis et sola illa propositio per se nota quae ex terminis, sic conceptis ut sunt ejus termini, nata est habere evidentem veritatem complexionis”. Duns Escoto, *Opus Oxoniense,* I, d. 2, q. 2, n. 3; t. 1, p. 183.

[13] “Ex hoc patet quod non est distinguere inter propositionem esse per se notam et per se noscibilem, quia idem sunt. Nam propositio non dicitur per se nota quia ab aliquo intellectu cognoscatur per se; tunc enim si nullus intellectus actu cognosceret, nulla propositio esset per se nota; sed dicitur per se nota quia, quantum est de natura terminorum, nata est habere evidentem veritatem contentam in terminis, etiam in quocumque intellectu concipiente terminos. Si tamen aliquis intellectus non concipiat terminos, et ita non concipiat propositionem, non minus est per se nota, quantum est de se; et sic loquimur de propositione per se nota”. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, n. 3; t. 1, pp. 183-184.

ella no existe para él. Es a partir del momento en que los términos son comprendidos que ella existe, y es a partir de ese mismo momento que comienza a plantearse el problema de saber si es conocida por sí[14]. Una vez concebidos sus términos, ella es conocida por sí por todos los espíritus que los conciben, y ella lo es igualmente para todos.

Estas precisiones anuncian la posición personal de Duns Escoto, que parece poder resumirse brevemente de la siguiente manera: la proposición "Dios es" es una proposición conocida por sí; en virtud de las consideraciones que preceden, se debe decir que, dado que es conocida por sí, ella debe ser tal aún para nosotros; en cambio, nosotros no la concebimos como conocida por sí, pues la manera según la cual concebimos sus términos no nos permite ver con una evidencia inmediata que la existencia pertenece a la esencia de Dios. Intentemos esclarecer este punto.

La proposición que une estos dos términos extremos, el "ser" y la "esencia divina" concebida como "esta esencia" determinada, es una proposición conocida por sí. Dicho de otra manera, el lazo que une los dos términos: "Dios" y el "ser propio a Dios" es de suyo inmediatamente evidente, como lo saben Dios mismo y los bienaventurados, quienes, en una visión intuitiva de su esencia, pueden verlo. No dejemos escapar esta primera ocasión que se nos ofrece para observar que, según Duns Escoto, la existencia de Dios es inseparable de su esencia. La existencia no es un predicado que sea necesario ligar a la esencia divina por intermediación de otro, "como si el predicado fuera exterior a la noción de sujeto". Por ello la proposición "Dios es" es directa e inmediatamente evidente a partir de sus solos términos. Es "immediatissima, ad quam resolvuntur omnes propositiones enunciantes aliquid de Deo qualitercumque concepto". Es ésta una fórmula de una energía notable; más aún, es conveniente, a partir de ella, tomar nota de que la noción de Dios no será objeto de un perfecto acuerdo en el seno de la escuela escotista. Aquí, al menos, no es posible ninguna duda: "la proposición *Dios es*, o esta otra*: la esencia es*, es conocida por sí, pues estos dos términos son tales que confieren la evidencia a esta proposición para toda

---

14 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, n. 3; t. 1, pp. 183-184. Duns Escoto se enfrenta manifiestamente aquí a Tomás de Aquino, *STh* I q2 a1 resp. Santo Tomás se refiere ahí a un texto de Boecio, *De Hebdomadibus* (*P.L.*, 64, 1311) acerca de ciertas concepciones comunes del espíritu, que son "per se notae apud sapientes tantum". Duns Escoto se libera de esta autoridad al responder: "vel non est idem propositio per se nota et communis conceptio, vel ipse intelligit de concepta, non de conceptibili". *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, n. 3; t. 1, p. 184. Una vez más, sigue de cerca el texto de la *Summa*, argumentando no sólo contra las tesis, sino contra las autoridades que invoca. Se observará que los tres argumentos argüidos por la *Suma* a favor de la afirmativa (rechazada por Tomás de Aquino y por Duns Escoto) son también los tres primeros que cita el *Opus Oxoniense* (t. 1, pp. 180-181) y en el mismo orden. El cuarto es una adición de Duns Escoto.

persona que aprehenda perfectamente sus términos, y no existe nada a lo que el ser convenga más perfectamente que a esta esencia"[15]. Ahora bien, si esta proposición es conocida por sí, lo es necesariamente para nosotros. Aunque sólo tengamos un conocimiento confuso de Dios, pues su nombre designa para nosotros algo imperfectamente conocido y que no concebimos como "esta esencia divina" [*hanc essentiam divinam*], la proposición "Dios es" sigue siendo conocida por sí[16].

Agreguemos sin embargo que, a falta de una intuición de la esencia divina, esta proposición conocida por sí no es evidente para nosotros. Si bien nos asegura que la existencia pertenece por pleno derecho a la esencia divina, no basta para asegurarnos que Dios exista. La existencia conviene a la esencia de Dios precisamente en tanto que es *haec essentia*, la del ser singular que es; ahora bien, tenemos un concepto de la esencia en general, pero no de "esta esencia" que es la esencia de Dios[17]. Avancemos más. Podemos tener en nuestro entendimiento conceptos que sean propios de Dios, en el sentido en que no sean comunes a Dios y a la criatura, por ejemplo, "ser necesario", "ser infinito" o "soberano bien", y podemos atribuir la existencia a su objeto. Sin embargo, a la pregunta de si al atribuir el ser a cualquiera de estos objetos es posible formar

---

[15] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, n. 4; t. 1, pp. 184-185. Observar la equivalencia de las fórmulas *Deus est* y *essentia est*, la última de las cuales vincula a Duns Escoto con la tradición del esencialismo teológico (cfr. É. Gilson, *Le Thomisme*, Paris, [5]1945, Primera parte, capítulo 1: "Les théologies de l'essence"). Sin embargo, existe una diferencia importante que los distingue. Como se verá, la evidencia por sí de la fórmula *essentia est* no dispensa, en el escotismo, de una prueba de la existencia de Dios.

[16] La aparente ambigüedad de la posición de Duns Escoto tiene que ver aquí con el hecho de que no se distinguen los momentos del problema como él lo hace. El hecho de que la proposición *Deus est* no nos sea en realidad *per se nota* no impide que deba seguir siendo para nosotros, por derecho, la proposición *per se nota* que es en sí. Dicho de otro modo, una proposición es *per se nota* cuando es evidente para el intelecto que aprehende sus términos. Éste es el caso de la proposición *Deus est*. El hecho de que no aprehendamos intuitivamente sus términos, no cambia nada de su naturaleza. Cfr. C. Frassen, en *Scotus Academicus*, t. 1, p. 115, señala aquí la fórmula escotista técnicamente correcta de la respuesta, al subrayar estas palabras de Duns Escoto: "et sic propositio per se nota in se et per se nota in nobis *non sunt membra opposita*". Por lo tanto, el Doctor Sutil está de acuerdo con Tomás de Aquino acerca del hecho, pero rechaza transformarlo en una oposición de derecho: la evidencia intrínseca de la proposición, para quien comprende sus términos, no es afectada de ninguna manera por el hecho de que algún intelecto no los comprenda.

[17] "Secundum nullum conceptum quem nos hic de Deo concipere possumus, est aliquid de ipso nobis per se notum; nec etiam potest esse nobis notum demonstratione propter quid, quia medium illius demonstrationis propter quid, quod est ipsa deitas in se, inquantum haec deitas, non est nobis per se notum, nec est aptum per se a nobis cognosci, et ideo haec propositio, Deus est, non est (nobis) per se nota". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 2, q. 2, n. 2.

una proposición evidente, se debe responder que no. Dicho de otro modo, la proposición *Dios es*, en la cual los términos son conocidos sólo de manera confusa, es conocida por sí, pero, al no ser evidente para nosotros, ella no garantiza que Dios exista; las proposiciones "el ser necesario es" o "el ser infinito es", cuyos términos nos son concebibles de manera distinta, no son evidentes para nosotros, aunque, como se verá enseguida, ellas permitan probar que Dios existe. Este es el sentido escotista que conviene dar a la fórmula de Avicena que ya hemos citado, pues Dios, precisamente en tanto que Dios, no nos es conocido de manera evidente, pero no cabe desesperar de conocerlo como Dios, más tarde, y como ser infinito en esta vida: "Deum esse non est per se notum nec desperatum cognosci".

A falta de un concepto propio de la esencia divina como tal, sólo disponemos, para alcanzar a Dios, de un concepto común de ser, determinado sin embargo de tal manera que posibilita formar conceptos que sólo pueden aplicarse a Él. Estos son los casos, por ejemplo, de los conceptos de "ser necesario", de "ser infinito" o de "soberano bien". Todos estos conceptos son de un modo tal que permiten atribuir la existencia a su objeto, pero ninguno basta para justificar inmediatamente esta atribución. No se puede demostrar que un ser existe porque es necesario, infinito o supremo; todo lo contrario, se sabrá que la necesidad o infinitud existe cuando se haya probado la existencia de una esencia que los posee. No es posible ir de los atributos de la esencia divina a su existencia, porque sólo su existencia permite probar la de sus atributos. La esencia divina cumple el papel de término medio en toda demostración *a priori* de la existencia de sus atributos[18]. Si es preciso demostrar en primer lugar que ella existe, es porque ninguno de los conceptos distintos a través de los cuales concebimos el ser supremo nos permite establecer su existencia como evidente.

Por otra parte, basta observar el movimiento del pensamiento para asegurarse de que esto es así. Concebimos "ser infinito"; ¿es inmediatamente evidente para nosotros que tal ser existe? Ciertamente no. Podemos creer en su existencia, podemos demostrar su existencia, pero en ningún caso la aprehendemos como una evidencia inmediata que resulta de sus solos términos. La causa de nuestro asentimiento a la proposición "el ser infinito es" no se halla en los solos términos de los cuales se compone, sino en la fe o en la demostración.

Este hecho tiene que ver con la naturaleza misma de los conceptos que concebimos "distintamente" como propiamente aplicables a Dios. Ninguno de ellos es absolutamente simple; ahora bien, para conocer de manera evidente la existencia de su objeto, nos sería preciso conocer de manera evidente el vínculo de las partes que lo componen. Dicho de otro modo, "el ser infinito es" no puede ser una proposición evidente, a menos que fuera evidente que lo infinito está

---

[18] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, n. 5; t. 1, p. 185.

ligado al ser. Ahora bien, por una parte, todos los conceptos que podemos atribuir de manera propia a Dios se componen del de ser y de una determinación del ser, como "supremo", "infinito", "increado", "inmenso", u otro del mismo tipo. Por otra parte, nada puede ser conocido por sí con respecto a un concepto que no sea absolutamente simple, a menos que fuera conocido por sí que sus partes están efectivamente unidas. Si las partes de un concepto compuesto no son al menos unibles, el concepto es contradictorio, y todo lo que se podría concluir de él sería falso. Ahora bien, para saber que un concepto de este tipo es posible, es preciso probarlo, como lo hará por otra parte Duns Escoto con el concepto de "ser infinito". Una vez más, la existencia de tal ser no es conocida por sí; ella es objeto de demostración[19].

Dicho esto, Duns Escoto puede eliminar las autoridades que parecían atribuir una evidencia inmediata a la proposición "Dios es", considerada según las fórmulas cuyos términos nos son accesibles de manera distinta.

En primer lugar, la famosa palabra de Juan Damasceno, al principio del *De fide orthodoxa;* "el conocimiento de la existencia de Dios es naturalmente innato en todos los hombres". Tomás de Aquino había respondido ya, que esto es cierto si se trata de Dios conocido "in aliquo communi, sub quadam confusione"; en el sentido, por ejemplo, en que todos los hombres desean la felicidad, sin saber que aquello que llaman "la felicidad", se llama en realidad "Dios". Duns Escoto prefiere interpretar la palabra de Juan Damasceno como verdadera si se trata "de la facultad de conocer que nos es naturalmente dada, y a través de la cual podemos conocer de inmediato [*statim*], a partir de las criaturas, que Dios existe, *saltem in rationibus generalibus;* al menos, Dios conocido en nociones generales". Este doctor no nos concede otro conocimiento de Dios a partir de las criaturas que el que consiste "en nociones comunes a Dios y a las criaturas", consideradas más perfecta y eminentemente en Él que en ellas. Las demostraciones no nos dicen si se trata de un conocimiento actual y distinto de Dios como Dios; digamos más bien, con el mismo Juan Damasceno: "Nemo

---

[19] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, n. 5; t. 1, p. 185. Cfr. *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, n. 6; t. 1, pp. 187-188, donde Duns Escoto pone en duda que la proposición "necesse esse est" sea inmediatamente evidente; lo sería si fuera conocido por sí que *necesse* y *esse* están en realidad unidos en un sujeto actualmente existente, lo cual es el punto en cuestión: quia non est per se notum partes quae sunt in subjecto uniri actualiter. No es por sí evidente que un existente responda a nuestro concepto de necesario. En realidad, Duns Escoto mismo evidenciaría cierta repugnancia a admitir que lo necesario tuviera derecho a la existencia *precisamente en tanto que necesario;* el ser funda la necesidad, ahí donde ella existe, pero no a la inversa. Por lo tanto, no se trata aquí de discusiones metodológicas abstractas; los métodos rechazados por Duns Escoto no conducirían a un ser supremo tal como el teólogo pudiera aceptarlo del metafísico. En cuanto a aquellos cuyo espíritu simple no puede discernir el sentido de las pruebas, les resta creer que Dios existe: *Opus Oxoniense*, III, d. 37, q. 1, n. 13. Cfr. *Carta a los Hebreos* 11, 6.

novit eum, nisi quantum ipse revelavit". Como se ve, Duns Escoto no deja pasar ninguna ocasión para distinguir el conocimiento metafísico del ser primero del conocimiento teológico de este mismo ser primero en tanto que Dios.

La segunda objeción, tomada por Tomás de Aquino y Duns Escoto de san Anselmo, se apoyaba en el célebre argumento del *Proslogion* II: el ser mayor que el cual nada puede ser concebido es necesariamente existente. Observemos sin embargo que al exponer este argumento, Tomás de Aquino no había nombrado a san Anselmo, sino que lo había interpretado libremente como si se lo pudiera asimilar correctamente a un "per se notum" tal como "el todo es mayor que la parte"[20]. Duns Escoto, por el contrario, nombra a san Anselmo, lo cual lo autoriza a desligar su tesis de la interpretación que de ella había propuesto santo Tomás de Aquino. En efecto, "Anselmo no dice que esta proposición sea conocida por sí". La prueba de ello es que, para deducir de ahí la conclusión de que Dios existe, necesita al menos dos silogismos, de los cuales uno prueba que lo "supremo" no es no-ser, y el otro que, al no ser no-ser, es ser. Por otra parte, si bien el argumento de Anselmo no establece la evidencia de la existencia de Dios, se verá que ayuda a probar su infinitud.

La tercera objeción, también común a Tomás de Aquino y Duns Escoto, viene a responder a lo siguiente: "es conocido por sí que la verdad existe; Dios es la verdad; por lo tanto, Dios existe". A esto Duns Escoto responde, con Tomás de Aquino, que la existencia de la verdad en general es algo conocido por sí, pero de ahí no se sigue que Dios exista. No se sigue de ahí al menos como proposición conocida por sí, pues no es de ninguna manera evidente que el ser pertenezca necesariamente a la verdad en general, ni que el ser de esta verdad sea el mismo que el de esta esencia determinada, que es la de Dios[21].

La última objeción, totalmente diferente de las que había esgrimido Tomás de Aquino, presenta un carácter altamente formal, que permitirá por otra parte a Duns Escoto precisar su propio pensamiento con respecto a este punto. La necesidad de los primeros principios, reza la objeción, no descansa en la existencia real de sus términos, sino en el vínculo de estos términos tal como están en el intelecto que los concibe. Si estas proposiciones, que tratan acerca de conceptos que no tienen otra existencia que la de objetos de pensamiento, son inmediata-

---

20 Tomás de Aquino, *STh* I q2 ob2. La refutación propuesta por Tomás de Aquino (*STh* I q2 ad2) trata acerca de la validez metafísica del argumento: no es posible pasar del concepto al ser real. La que propone Duns Escoto, de acuerdo a su planteamiento personal del problema, trata en primer lugar acerca de la pregunta de si, tal como lo formula san Anselmo, su argumento equivale a hacer de la existencia de dios, como lo sugiere Tomás de Aquino, una *res per se nota*. Obsérvese que Duns Escoto deja de lado los otros argumentos esgrimidos por Tomás de Aquino en *CG* I q10. Una vez más, él toma en consideración la *Suma*.

21 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, n. 8; t. 1, p. 189.

mente conocidas por sí, con mucha mayor razón debe ser conocida por sí la proposición Dios es, que trata acerca de términos absolutamente necesarios[22]. Contra esto, Duns Escoto recuerda una vez más que la cualidad de "conocido por sí" pertenece a las proposiciones, independientemente del hecho de que sus términos existan sólo en el entendimiento o en la realidad. La evidencia del acuerdo de estos términos es la evidencia de la verdad de la proposición, la misma evidencia que hace de ella una proposición conocida por sí. En la proposición "el todo es mayor que la parte", la relación de los términos es tal, que todo intelecto que las concibe percibe al mismo tiempo su evidencia. Cualquiera fuera la necesidad intrínseca de estos términos, la evidencia de la proposición que los une no es mayor ni menor[23]. Ciertamente, en la proposición "Dios es", la necesidad intrínseca de los términos y de su relación es infinitamente más grande, y ninguna proposición podría ser más inmediatamente evidente que ella, si tuviéramos un concepto distinto de Dios; pero sólo tenemos conceptos propios de Dios obtenidos por una determinación atributiva de la noción común de ser; por ello, a falta de una noción satisfactoria de la esencia de Dios, no podríamos percibir la necesidad, no obstante suprema, con la cual la existencia le pertenece.

La posición de Duns Escoto es más fácil de repetir que de comprender, pues uno se pregunta más de una vez exactamente en qué se distingue de la de santo Tomás. Ambos enseñan que la proposición "Dios es" es conocida por sí, pero que, al no concebir de manera distinta sus términos, su evidencia se nos escapa. Por lo tanto, están de acuerdo en lo esencial. No obstante, Tomás de Aquino concluye en que esta proposición es conocida por sí si se la considera en sí misma, pero no lo es para nosotros. Duns Escoto sostiene, por lo contrario, que esta proposición sigue siendo conocida por sí para nosotros, como lo es en sí misma, aunque no nos sea actualmente conocida como tal. En otras palabras, la cualidad de "conocida por sí" pertenece a toda proposición cuya verdad es evidente a partir de que sus términos son concebidos de manera distinta; el hecho de que no lo sean impide la percepción de su evidencia, pero no la priva de ella. Por ello, aunque su evidencia inmediata se nos escape, la proposición "Dios es" debe ser considerada como conocida por sí, a la vez en sí y en nosotros.

---

[22] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, n. 1; t. 1, p. 181.

[23] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, n. 9; t. 1, p. 190.

2. La causa primera

La demostración de la existencia de un ser infinito supone dos momentos claramente distintos: la prueba de que existe un ser primero, y la prueba de que este ser primero es infinito[24].

Esta doble demostración constituye al mismo tiempo un modelo perfecto de lo que Duns Escoto entiende por conocimiento metafísico, y por ello, si el lector no está acostumbrado al estilo de la metafísica escotista, corre el riesgo no sólo de perderse, sino también de no descubrir su puerta de entrada. Duns Escoto asegura que argumenta de los efectos a la causa; por lo tanto, se piensa enseguida en pruebas *a posteriori* del tipo tomista, y como sólo se encuentran conceptos abstractos, uno se desorienta. Se intenta entonces una aproximación a las pruebas escotistas de las argumentaciones puramente conceptuales que se hallan en un Alejandro de Hales o en un san Buenaventura, y que se toman directamente de las propiedades de la esencia, pero tropezamos entonces con las reiteradas advertencias de Duns Escoto, acerca de que estas pruebas son *a posteriori* y sólo alcanzan a Dios a partir de sus efectos. Estamos girando en círculo, y la única esperanza de salir de la dificultad es retornar a la noción propiamente escotista del objeto del metafísico.

Duns Escoto ha afirmado muchas veces que las pruebas de la existencia del ser primero son *a posteriori* y tomadas de los efectos, y no *a priori* y por la causa. Por otra parte, lo que ya sabemos acerca de su pensamiento haría incomprensible una actitud contraria de su parte. El hecho que aquí domina su doctrina es la ausencia de un concepto propio de Dios en el entendimiento humano. Si tuviéramos tal concepto de la esencia divina, podríamos utilizarlo para demostrar *propter quid*, es decir *a priori* y por la causa, que esta esencia existe. Pero no lo tenemos; por lo tanto sólo nos queda, si la prueba es posible, fundarla en las criaturas, que son los efectos de Dios: "quia de ente infinito non potest demonstrari esse demonstratione propter quid quantum ad nos, licet ex natura terminorum propositio esset demonstrabilis propter quid quantum ad nos, sed quantum ad nos propositio est demonstrabilis demonstratione quia ex criaturis"[25]. Podríamos citar fácilmente otros textos, pero ninguno podría ser más explícito, de tal modo que éste basta para regular la cuestión.

Si existe alguna duda en tomar al pie de la letra las declaraciones de Duns Escoto, es porque los efectos creados en los cuales descansa su demostración,

---

[24] El notable tratado *De primo principio* retoma las pruebas del *Opus Oxoniense*, pero con un estilo filosóficamente diferente, lo cual haría difícil la combinación de los dos textos. Seguiremos el *Opus Oxoniense* –que brinda la trama de nuestra exposición– para no romper su unidad.

[25] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 10; t. 1, p. 190.

no son aquellos a los cuales apela la metafísica tomista. Más precisamente, la metafísica escotista no apela a la vía que santo Tomás considera como la más manifiesta de todas, la del movimiento. Hemos visto ya por qué, y lo veremos más precisamente aún, pero será suficiente recordar aquí qué tipo de ser toma en consideración el metafísico cuando habla verdaderamente como metafísico. Dado que, en realidad, todo nuestro conocimiento deriva de lo sensible, el ser sensible es el único del cual puede partir el metafísico, pero, precisamente en tanto que metafísico, él considera el ser sensible sólo en tanto que "ser". Ahora bien, no sólo este ser es real, es decir todo lo contrario de un puro ser de razón como aquellos de los cuales trata la lógica, sino que también son reales como él todas las propiedades que ahí descubre el pensamiento[26]. El "ser común" y sus propiedades no son otra cosa que la criatura misma considerada en su realidad concreta y concebida según el aspecto propio del metafísico.

En el ser creado existen numerosas características, que son ellas mismas realidades creadas, cuya existencia actual en el ser es imposible explicar, a menos que se las considere como efectos de una causa. Por lo tanto, es posible demostrar, a partir de tales efectos, que su causa existe, y que ésta existe real y actualmente, como aquellos mismos existen real y actualmente. Citemos algunos de ellos: la "pluralidad" que pertenece al ser tal como lo conocemos, la "dependencia"[27], la "composición", otras tantas propiedades evidentes desde las que es posible partir, a fin de mostrar su vínculo con una causa evidente, y de persuadir, de hacer ver que existe realmente un ser simple, independiente y necesario del cual depende todo el resto. Si el ser tal como lo conocemos presenta características en virtud de las cuales no puede existir por sí, se debe entonces poder establecer que existe una causa, superior a todas las criaturas, a partir de la cual ellas tienen el ser[28]. No abandonamos aquí el gran debate entre Averroes

---

[26] Se lo puede apreciar en la división escotista de la realidad: "Res autem prima sui divisione dividi potest in rem creatam et increatam, sive in rem a se et in rem ab alio habentem esse, sive in rem necessariam et rem possibilem, sive in rem finitam et infinitam. Res autem increata, a se, infinita et necessaria Deus est; res autem creata, ab alio, possibilis et finita, communi nomine dicitur creatura". Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, Praefatio, n. 1. Todas estas determinaciones disyuntivas tienen la misma realidad que el ser que determinan.

[27] La dependencia funda un orden de prioridad y de posterioridad que es, junto con el de la eminencia de la cual se hablará más adelante, una de las divisiones del *ordo essentialis*: "prius dicitur a quo aliquid dependet, et posterius, quod dependet". *De primo principio*, ed. Evan Roche, San Buenaventura, New York, 1949, p. 4.

[28] Cfr. El texto cuya primera frase ya hemos citado: "Ad Commentatorem, *Physica*, I. Dico quod Avicenna, cui contradixit, bene dixit, et Commentator male. Quod probatur primo: quia si aliquas substantias separatas esse esset suppositum in scientia metaphysicae et conclusum in naturali scientia, ergo physica esset simpliciter prior tota metaphysica, quia physica ostenderet de subjecto metaphysicae si est, quod praesupponitur toti cognitioni scientiae metaphysicae. Secundo, quia

y Avicena, y se sabe bien cuál es la posición que ha tomado el mismo Duns Escoto con respecto a él. Todo lo que puede ser alcanzado a partir de los seres físicos, considerados en su condición física de seres móviles, es la *existencia* de seres cuya *naturaleza* estudiará el metafísico. El metafísico mismo puede alcanzar, a partir del ser común que estudia, la existencia de un ser transmetafísico cuya naturaleza estudiará el teólogo. Para esto es preciso aún que el metafísico pruebe su existencia, es decir que la pruebe en tanto que metafísico.

Una prueba de este tipo, aun en tanto que puramente metafísica, no se dirigirá a las propiedades que pueden llamarse "absolutas" del ser infinito, sino a las que pueden denominarse "relativas". Entendemos por ello las propiedades del ser infinito que explican la existencia de los efectos mismos de los cuales se parte para establecer su existencia, o, al menos, que le pertenecen en virtud de la relación que con él tienen las criaturas. Por lo tanto, se trata exactamente en primer lugar de probar, a partir del ser creado, "la existencia de las propiedades relativas del ser infinito", que son la "causalidad" y la "eminencia". Esto es precisamente lo que Duns Escoto entiende por probar la existencia del ser "primero", cuya "infinitud" probará además a través de un paso dialéctico posterior[29].

---

per omnem cognitionem effectus potest demonstrari de causa quia est, quam impossibile est esse in effectu nisi causa sit: sed multae passiones consideratur in metaphysica, quas impossibile est inesse nisi ab aliqua causa prima talium entium; ergo ex talibus passionibus metaphysica potest demonstrare aliquam primam causam istorum entium esse. Minor probatur: quia multitudo entium, dependentia et compositio et hujusmodi, quae sunt passiones metaphysicae, ostendunt aliquod esse actu simplex, independens et necesse esse. Multo etiam perfectius ostenditur primam causam esse ex passionibus causatorum consideratis in metaphysica quam ex passionibus naturalibus, ubi ostenditur primum movens esse; perfectior etiam cognitio et immediatior de primo ente est cognoscere ipsum ut primum ens, vel ut necesse esse quam cognoscere ipsum ut primum movens". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 7, n. 21; t. 1, pp. 65-66.

29 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 10; t. 1, p. 190. El plano general de argumentación está descrito con claridad: "Ostendam, primo quod aliquid est in effectu inter entia, quod est simpliciter primum secundum efficientiam, et aliquid est simpliciter primum secundum rationem finis, et aliquid est simpliciter primum secundum eminentiam. Secundo principaliter ostendam quod illud quod est primum secundum unam rationem primitatis, idem est primum secundum alias primitates. Tertio ostendam quod ista triplex primitas uni solae naturae convenit, ita quod non in pluribus naturis differentibus specie vel quidditative". *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 11; t. 1, p. 191. Los tres momentos corresponden casi prácticamente a los tres géneros de causa: eficiente, final y formal (eminencia). La causalidad material no interviene aquí; en cuanto a la ejemplaridad, se confunde con la eficiencia, al ser la causa ejemplar en Dios sólo el conocimiento del ser cuya existencia quiere. La última frase del texto merece atención: la unicidad que anuncia es la de la especie. Para tomar literalmente los términos que utiliza, Duns Escoto se propone probar aquí que sólo existe un ser divino; no se excluye por anticipado una pluralidad

Establezcamos en primer lugar que existe una causa eficiente primera, es decir una causa tal que no sea ella misma el efecto de ninguna otra, y que no produzca en virtud de ninguna otra cosa que no sea su propia causalidad.

La proposición inicial de la prueba reza: "cualquier ser es productible". A pesar de todas las precauciones tomadas, esta proposición corre el riesgo de parecer puramente abstracta, dialéctica e irreal. En efecto, es abstracta y dialéctica, pues trata acerca de una propiedad general del ser común y establece el punto de partida de una argumentación sin otro contenido que las propiedades abstractas de este tipo; sin embargo, no es irreal, porque el ser del cual habla no es un ser de razón. Recordemos nuevamente que si bien la metafísica de Duns Escoto puede utilizar un método dialéctico, sin embargo ella no es una lógica. Al decir *aliquod ens est effectibile*, él supone implícitamente la existencia actual de seres dados y la existencia actual de relaciones de causa-efecto entre algunos de estos seres, de los cuales algunos producen y otros son producidos. Duns Escoto no parte de la producción, sino de la causa, porque ella existe se puede atribuir al ser lo "productible" y la "productibilidad"; propiedades dotadas de un fundamento real como el ser acerca del cual habla, pero al cual se considera aquí –por razones que Duns Escoto ha hecho valer– según su aspecto propiamente metafísico, en lugar de detenerse en el aspecto físico y accidental que presentaría la siguiente proposición completamente empírica: existen de manera actual seres particulares que son efectivamente producidos. Esto es lo que él mismo denomina lo "posible real", a mitad de camino entre lo actual real y lo posible lógico[30]. O bien se aceptará ubicarlos, con Duns Escoto, en el nivel metafísico del ser, y toda prueba se construirá en el plano de un real concebido de este modo, o bien se leerán sus textos como si implicaran simplemente una consideración dialéctica del "ser físico", en cuyo caso dejarán la impresión de moverse en el plano de una *generalidad conceptual* difícilmente distinguible de la que caracteriza al objeto de la lógica. De todas maneras, no cometamos el error de criticar las pruebas escotistas de la existencia de Dios en nombre de una ontología que no era la suya. Aquí como en otros lugares, excepto en el plano verdaderamente primitivo de la ontología, la verdadera obra transcurre detrás del decorado. Tendremos ocasión de retornar a este punto importante.

Admitamos, por tanto, que el dato real del cual se parte sea lo definido: la "productibilidad" del ser. Esta propiedad del ser implica otra: la "productivi-

---

de individuos de especie divina, en virtud de la prueba que anuncia acerca de la existencia del ser primero.

30 "Possibile logicum est modus compositionis formatae ab intellectu, illius quidem cujus termini non includunt contradictionem… Sed possibile reale est quod accipitur ab aliqua potentia in re, sicut a potentia inhaerente alicui, vel terminata ad illud sicut ad terminum". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 6, a. 2, n. 10; t. 1, p. 249.

dad", lo cual significa, puesto que estamos en lo real, que si existe ser productible, existe ser productivo. Esto puede por otra parte ser mostrado. Lo productible, o "efectible" sólo puede ser tal por nada, por sí o por otro. No puede serlo por nada, porque lo que no es nada tampoco es causa de nada. No puede serlo por sí, porque no existe nada que se haga o engendre a sí mismo. Por lo tanto, lo *efectible* es realizado por otro ser, que es su *effectivum*[31]. Sea, pues, un ser productor de lo productible, que designaremos como *A*. Si es primero en el sentido definido más arriba, encontramos lo que buscábamos, es decir un ser que sea causa eficiente primera sin ser él mismo efecto de ninguna otra causa, y que produzca sólo en virtud de su causalidad. Si no es primero en este sentido, es porque sólo es causa segunda [*posterius effectivum*], ya sea porque es él mismo efecto de una causa, ya sea porque produce en virtud de alguna otra. Admitamos que no sea primero y designemos su causa como *B;* se razonará acerca de *B* como acerca de *A*. Por lo tanto, o bien habrá que continuar de este modo hasta el infinito, yendo de causas eficientes a causas eficientes, cada una de las cuales será el efecto de la otra, o bien habrá que detenerse en una causa absolutamente primera. Ahora bien, es imposible remontarse al infinito. Por lo tanto, existe una causa que no tiene ella misma ninguna, lo cual significa que la propiedad del ser de la cual hemos partido, su "productibilidad", implica la existencia de una productividad dotada ella misma de otra propiedad: la "primacía"[32].

La demostración parece dar por acordado que una regresión al infinito en la serie de las causas causadas es imposible, pero en efecto lo es. En primer lugar, se concederá sin lugar a dudas que una serie causal "circular" es inadmisible. Si se admite que nada se causa a sí mismo, se debe rechazar al mismo tiempo la hipótesis de una serie causal cuyo término sería a la vez el efecto de otro y la causa de todo el resto. Una suposición de este tipo significaría prácticamente admitir que un ser pueda ser causa de sí mismo en tanto que efecto de su propio efecto. Si se renuncia a ello, sólo restaría asegurar que no es posible, en el orden de las causas eficientes, llevar a cabo lo que hace Aristóteles cuando admite que los seres vivientes pueden engendrarse los unos a los otros al infinito, en un universo que, como se sabe, él supone eterno, y esto según el orden de una generación lineal en la cual ninguna causalidad "circular" pueda ser esgrimida. Tendríamos entonces una línea indefinida de causas segundas sin ninguna causa primera.

La hipótesis es inadmisible, y por otra parte, ha sido condenada por los mismos filósofos, pues ellos no han admitido que la infinidad de las causas "esencialmente ordenadas" fuera posible; sólo lo han admitido en el caso de las causas accidentalmente ordenadas, como puede verse en Avicena, *Metaphysica*, VI,

---

31 Cfr. Duns Escoto, *De primo principio*, ed. E. Roche, c. 3, p. 38.

32 Cfr. Duns Escoto, *De primo principio*, ed. E. Roche, c. 3, p. 40.

c. 5, donde habla de la infinidad de los individuos en el seno de la especie[33]. Esta distinción no coincide con la de las causas por sí y las causas por accidente, en la cual sólo se trata de la relación de dos términos, la causa y su efecto, mientras que, en el caso de las causas esencial o accidentalmente ordenadas, se trata de la relación de dos causas entre sí, en tanto que producen un efecto. La "causa por sí" es la que causa según su naturaleza propia y no según algún carácter accidental. En las causas "esencialmente ordenadas"[34], la segunda causa depende de la primera en tanto que causa, es decir, que ésta le debe su causalidad misma. En las causas "accidentalmente ordenadas", es posible que la segunda causa dependa de la primera en cuanto a su existencia, por ejemplo, o según cualquier otra relación, pero no depende de ella en cuanto a su causalidad. Una segunda diferencia es que, en las causas esencialmente ordenadas, la relación causal no es del mismo orden ni de la misma naturaleza en los diversos grados considerados. En razón de que hay entonces grados, cuyo conjunto forma, como se dice, una escala, las causas de grado más alto son más perfectas que las siguientes. Esta segunda diferencia se sigue, por otra parte, de la primera, pues ninguna causa puede obtener su poder causal de una causa de la misma naturaleza; ahora bien, recordemos que aquí se trata de la causalidad misma, y dado que la causalidad sigue a la naturaleza, es preciso recurrir necesariamente a una naturaleza más alta para dar razón de una causalidad que es ella misma más alta. Una tercera diferencia es que, cuando se trata de causas esencialmente ordenadas, se requiere la presencia simultánea de todas las causas para que se produzca el efecto. Nada es más evidente, siempre en virtud de una razón fundamental: el ordenamiento "esencial" de las causas es el de su causalidad misma. Dado que la causalidad de las siguientes depende de las de las precedentes, cualquier laguna en la cadena es suficiente para hacer imposible la existencia del efecto[35]. Admitidas estas distinciones, es posible establecer lo siguiente: en primer lugar, que una infinidad de causas esencialmente ordenadas es imposible; en segundo lugar, que una infinidad de causas accidentalmente ordenadas

---

[33] Avicena, *Metaphysica*, VI, c. 5, fol. 94r. Cfr. "Accipio autem ordinem essentialem, non stricte –ut quidam loquuntur, dicentes posterius ordinari sed prius vel primum esse supra ordinem sed communiter, prout ordo est relatio aequiparantiae dicta de priori respectu posterioris, et e converso, prout scilicet ordinatum sufficienter dividitur per prius et posterius". Duns Escoto, *De primo principio*, ed. Evan Roche O.F.M., San Buenaventura, New York, 1949, p. 4. Acerca de los adversarios a los cuales se dirige Duns Escoto, ver E. Bettoni, *L'ascesa a Dio in Duns Scot*, Milano, 1943, pp. 42-45.

[34] Pueden también ser llamadas causas ordenadas "por sí" (esencialmente) en oposición a las causas ordenadas "por accidente" (accidentalmente), pero siempre se trata de la relación de dos causas, no de la de una causa y su efecto.

[35] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 12; t. 1, p. 193.

es imposible; en tercer lugar, que aun cuando se niegue todo orden esencial en la serie de causas, la regresión al infinito sigue siendo imposible.

Se prueba que una infinitud de causas esencialmente ordenadas es imposible. Consideremos la universalidad de los efectos esencialmente ordenados. Dado que dicha universalidad está compuesta de efectos, es entonces causada; pero su causa no puede formar parte de este conjunto de efectos sin que, incluyendo su propia causa, ella se cause a sí misma. Por lo tanto, la causa de una universalidad de efectos esencialmente ordenados le es exterior, y dado que argumentamos acerca de la totalidad del ser causado, su causa es primera. En segundo lugar, hemos precisado que, en el orden de las causas esencialmente ordenadas, la totalidad de las causas debe ser puesta simultáneamente (dado que tales causas confieren su misma causalidad a las que le siguen); ahora bien, si no existiera una primera, estas causas serían infinitas en número. Pero una infinidad de seres actual y simultáneamente existentes es imposible; por lo tanto, es preciso que la serie de causas se detenga en una primera, como lo requerimos. En tercer lugar, la noción misma de "anterior" significa "más próximo al primero"[36]; por lo tanto, si no existiera causa primera, no podrían existir esencialmente anteriores o posteriores a ella. En cuarto lugar, supongamos que una causa superior en el orden de la causalidad misma es también una causa más perfecta; por lo tanto, si existiera una serie infinita de causas esencialmente ordenadas, su causa sería infinitamente superior a ella, infinitamente más perfecta que ella, de una perfección causal infinita, y en consecuencia capaz de causar por sí sola, sin el auxilio de otra causa; en síntesis, sería primera en el sentido que hemos definido. En quinto lugar, el carácter de ser capaz de causar (ser un *effectivum*) no implica necesariamente de suyo ninguna imperfección; luego, este carácter puede encontrarse en alguna parte sin ninguna imperfección; pero si no se encuentra en ningún ser sin depender ahí de algo anterior, no se encuentra en ninguno sin imperfección; por lo tanto, es posible hallar alguna parte sin imperfección, y, ahí donde se encuentre, es absolutamente primero en virtud de su independencia misma. Si esto es así, es posible un poder causal absolutamente primero [*ergo effectivitas simpliciter prima est possibilis*]; veremos más adelante que si es posible, esto basta para concluir que existe en realidad.

Si se supone a continuación que se trata de una infinidad de causas accidentalmente ordenadas, se probará que ella es imposible, a menos que se detenga en causas esencialmente ordenadas. Una infinidad de causas accidentalmente ordenadas, si se admite como hipótesis que exista tal cosa, se entiende de modo que la causalidad de cada una de las causas no depende de la causalidad de las que le preceden. Por lo tanto, en una serie de este género, una causa posterior puede existir y actuar aún si la causa anterior ha cesado ya de actuar y de existir. Los

36 Remite a Aristoteles, *Metaphysica*, V, 11, 1018 b 9-11.

momentos de una serie de este tipo existen por lo tanto uno luego del otro, tal como el hijo engendra a su vez cuando el padre que lo ha engendrado ya ha muerto, dado que si bien le debe el haber recibido el ser, no le debe el conservarlo, y, de todas maneras, aun si su padre todavía vive, el hijo engendra a su vez pero no en virtud del poder de engendrar que pertenece al padre. Por lo tanto, existe sucesión de causas. Ahora bien, toda sucesión presupone una permanencia. Este término permanente no puede ser una causa próxima, sin lo cual él mismo estaría comprendido en esta sucesión. Por el contrario, dado que la sucesión total depende de este término, debe ser anterior por esencia a lo sucesivo, y de otro orden. Toda serie de causas accidentales supone por lo tanto un término primero que le sea esencialmente anterior[37].

Finalmente, se prueba que aun si se negara todo orden esencial, ya sea entre los términos de la serie o entre la totalidad de estos términos y un término primero, la regresión al infinito en la serie de las causas seguiría siendo imposible. En efecto, sabemos por el primer momento de nuestra prueba que de la nada nada viene. De ahí se sigue que alguna naturaleza es "efectiva"; argumento que muestra, para observarlo al pasar, hasta qué punto Duns Escoto mismo tiene conciencia de razonar acerca de alguna propiedad que, por abstracta que sea, es la de un existente de manera actual. Si se niega que exista un orden esencial entre los agentes, esta *natura effectiva* no causa en virtud de ninguna otra, y aunque ella misma pueda ser establecida como causada en cualquier singular dado, existe uno de ellos en el cual ella no es causada, que es lo que se intentaba establecer. En efecto, si se establece esta naturaleza capaz de causar como ella misma causada en todo ser singular en la cual se encuentre, se transforma de inmediato en contradictoria la negación de todo orden esencial, pues si ella es causada en todos los individuos, es preciso que su serie total dependa esencialmente de una causa exterior a la serie, como lo acaba de establecer el argumento precedente.

Estas tres pruebas tratan acerca de una misma propiedad del ser, que podría denominarse su "causalidad". Ellas consideran esta propiedad en sí misma, en el plano de la abstracción metafísica, es decir del ser real tal como lo aprehende el metafísico en tanto que metafísico. Todas ellas consisten en argumentos que tratan acerca de la productividad y la productibilidad mismas, de las cuales se sabe, por otra parte, que pertenecen al ser, dado que existen de hecho seres que producen y otros que son producidos. Las tres cubren la totalidad de las relaciones de causalidad concebibles entre cualquiera de los seres, tanto en el caso de que se establezcan estas relaciones como esenciales cuanto en el caso de que se las establezca como accidentales. Todas ellas conducen a establecer un primer término entendido como causa primera de toda serie de causas, sea cual fuere la

---

[37] Cfr. Duns Escoto, *De primo principio*, III, p. 46.

manera que sean consideradas. Finalmente, todas ellas proceden a partir de una propiedad relativa del ser, esto es la posibilidad que éste tiene de ser causado.

Este último carácter le brinda a Duns Escoto la ocasión de precisar su propia concepción de una prueba metafísica de la existencia de un ser primero. En efecto, él se objeta a sí mismo que su prueba no es una demostración propiamente dicha, pues toda demostración trata acerca de lo necesario; ahora bien, la suya trata acerca del hecho de que existe lo "causado", lo cual siempre es contingente[38]. El Doctor Sutil responde que en efecto se podría argumentar a partir de lo contingente, especialmente de la siguiente manera: un cierto ser sufre una mutación; el término de esta mutación comienza entonces a existir en este ser, y, en consecuencia, se encuentra causada o producida cierta naturaleza; de ahí resulta que, en virtud de la correlación de los términos, existe una causa eficiente. Un argumento de este tipo se sostendría de manera verdadera en el orden de la contingencia. Sin embargo, observa Duns Escoto, no argumenta de este modo al probar la primera conclusión, sino de la siguiente manera: "aliqua natura est effectibilis, ergo aliqua est effectiva". Con lo cual se protegerá de dos errores: el primero, ya señalado, sería el de trasladar el argumento de la metafísica a la lógica; el segundo, que denuncia aquí Duns Escoto, sería el de creer que al argumentar acerca de lo real, él argumenta acerca de la existencia empírica de eso real. Una vez más, lo metafísico se mantiene entre lo físico y lo lógico, más próximo a lo físico, pues ambos son algo real, pero sin embargo distinto de ello. El sujeto mismo de la prueba no es un cambio actualmente dado, como el movimiento por ejemplo; es la movilidad misma del móvil, la mutabilidad misma de lo mutable, la "posibilidad" misma de lo "posible". En otras palabras, no hemos partido de una existencia física para inferir de ahí su causa, sino de una determinación real del ser metafísico, su "causabilidad", para inferir de ahí otra determinación real: su "causalidad", para finalmente inferir de ella otra determinación real: su "causalidad primera". De acuerdo con su propia noción del ser metafísico, Duns Escoto considera todo esto desde el punto de vista de la "quididad". La esencia misma de lo causable implica la de una causa primera. A lo cual se podrá objetar que, si esto es así, no nos encontramos en el orden de la existencia actual. Sí argumentamos acerca de la entidad metafísica del *ens commune*, que es la esencia misma de lo actualmente existente. La posibilidad del ser, que es real, sólo permite alcanzar lo *necesario*, por lo tanto también lo *demostrado*. Acabamos de establecer, en tres casos diferentes que abarcan los aspectos del problema, que la esencia de lo causable dado implica la esencia de

---

38 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 2, q. 2, n. 6, *Ad secundam instantiam; Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 11; t. 1, p. 192. Ver las importantes redacciones, muchas de ellas inéditas, publicadas por E. Bettoni, *L'ascesa a Dio in Duns Scot,* pp. 49-50.

una causa primera no causada[39]. Sólo resta mostrar que esta última esencia es posible, a partir de lo cual se verá finalmente que, si es posible, ella existe actualmente en realidad[40]. La existencia actual de una causa de este tipo, alcanzada por esta vía, sólo podrá ser necesaria, lo cual es precisamente lo que Duns Escoto intenta demostrar.

Retornemos a nuestra primera conclusión: alguna causa eficiente es absolutamente primera. De ahí resulta esta segunda conclusión: la causa eficiente absolutamente primera es incausable. También es posible afirmar que la segunda se sigue inmediatamente de la primera, pues una causa sólo puede ser absolutamente primera si ella misma no depende de ninguna otra en su existencia ni en su causalidad. Esto es lo que resulta de las pruebas precedentes, que sólo dejan la opción entre una imposible regresión al infinito, el círculo vicioso de una serie finita de causas que se causan las unas a las otras, o la detención en una causa primera incausada. Si se acepta esta última conclusión, es preciso considerarla en toda su extensión, es decir como válida en todo orden de causalidad y no sólo para la eficiente, sino también para la causalidad material, formal o final. La causa final es aquella que mueve, metafóricamente hablando, a la causa eficiente misma a ejercer su causalidad; si, como se ha establecido, lo primero eficiente no depende de nada en su eficiencia, no puede depender de un fin extrínseco a su esencia. Pero aquello que no tiene causa extrínseca, no tiene tampoco causa intrínseca, pues la causa intrínseca es, precisamente en tanto que intrínseca, parte del efecto causado. Por lo tanto, si lo primero eficiente no tiene causa extrínseca en su acción, menos aún lo tiene en su ser, lo cual excluye que

---

[39] El físico que argumenta acerca de la causa eficiente la considera como causa de movimiento; el metafísico, que hace abstracción del movimiento, la considera como causa del ser; por ello Duns Escoto sólo conserva la relación entre ser eficiente y ser producido: "Metaphysicus enim considerat quatuor genera causarum et naturalis similiter, sed non eodem modo sicut metaphysicus, quia sicut metaphysicus in considerando abstrahit a naturali, ita causae ut considerantur a metaphysico abstrahuntur a seipsis ut considerantur a naturali philosopho. Philosophus enim naturalis considerat causam agentem ut est movens et transmutans, materiam ut est subjectum transmutationis, et formam ut dat esse per comparationem ad actionem et motum ei proprium, et finem ut est terminus motus et transmutationis. Sed sic a causis abstrahit metaphysicus, nam metaphysicus abstrahit causam moventem ut dat esse sine motu et transmutatione". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 8, q. 3, n. 10.

[40] "Potest tamen sic argui probando primam conclusionem sic: haec est vera: aliqua natura est effectibilis, ergo est aliqua effectiva. Antecedens probatur: quia aliquod subjectum est mutabile, et aliquod entium est possible distinguendo possibile contra necessarium, et sic procedendo ex necessariis. Et tunc probatio primae conclusionis (sc. esse effectivum simpliciter primum) procedit vel concludit de esse quiditativo, sive de esse possibili, non autem de existentia actuali. Sed de quo nunc ostenditur possibilitas, ultra in tertia conclusione actualis existentia ostenditur". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 15; t. 1, p. 195.

exista una causa material o una causa formal[41]. En síntesis, el primero eficiente es incausable.

Resta el tercer y último momento de la prueba, tan rápido en su paso que el primero parecería lento, en el cual se asiste al brusco desenlace de esta acción metafísica: "La tercera conclusión acerca del *primum effectivum* es la siguiente: *primum effectivum est actu existens*, y alguna naturaleza actualmente existente es causa eficiente primera. Demostración: aquello a la esencia de lo cual le es absolutamente contradictorio ser por otro, si puede ser, puede ser por sí; ahora bien, ser por otro es absolutamente contradictorio con la esencia del eficiente primero, tal como resulta de la segunda conclusión, y este eficiente primero es posible, tal como resulta de la quinta razón en favor de la primera conclusión, razón que no parece concluir, pero sí lo hace… Por lo tanto, un eficiente absolutamente primero puede existir por sí. Por consiguiente, existe por sí, pues lo que no existe por sí no puede existir por sí; dicho de otro modo, el no ser llevaría algo a ser, lo cual es imposible, o incluso una misma cosa se crearía a sí misma, de modo que ya no sería completamente incausable"[42].

Una conclusión de este tipo exige más de un comentario. En primer lugar, para eliminar toda dificultad que sea sólo aparente, recordemos que si Duns Escoto procede aquí por la vía del ser de la esencia y de lo posible, no es porque condene un procedimiento a partir de la existencia empíricamente dada, como el que había seguido Tomás de Aquino[43]. El suyo se establece en el orden de lo necesario, el cual es preferido a aquellos que se extraen de lo contingente[44].

---

[41] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 16; t. 1, p. 196.

[42] "Tertia conclusio de primo effectivo est ista: primum effectivum est in actu existens, et aliqua natura vere existens actu sic est effectiva. Probatio istius: cujus rationi repugnat simpliciter esse ab alio, illud si potest esse, potest esse a se; sed rationi primi effectivi simpliciter repugnat esse ab alio, sicut patet ex secunda conclusione; similiter et ipsum potest esse. Ergo effectivum simpliciter primum potest esse a se; ergo est a se, quia quod non est a se non potest esse a se, quia tunc non ens produceret alquid ad esse, quod est impossibile, et adhuc idem crearet se, et ita non esset incausabile omnino". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 16; t. 1, pp. 195-196. Cfr. *De primo principio*, III, p. 48.

[43] "Illa demonstratio, sive ratio dupliciter potest fieri. Uno modo, sumendo pro antecedente propositionem contingentem de inesse, quae nota est sensui, scilicet quod aliquid sit productum in actu, quod notum est sensui, quia aliquod est mutatum, quod nec negaret Heraclitus, et sic ex veris evidentibus, non tamen necesariis, sequitur conclusio". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 2, q. 2, n. 7. Acerca de este carácter general de las pruebas, ver las excelentes páginas del P. E. Bettoni, *L'ascesa a Dio in Duns Scot*, pp. 13-16.

[44] "Aliae autem probationes ipsius *A* possunt tractari de existentia, quam ponit haec tertia conclusio, et sunt de contingentibus, tamen manifestis: vel accipiuntur de natura et quidditate et possibilitate, et sunt ex necessariis". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 16; t. 1, p. 196. Se observará que "manifestis" no cualifica aquí las pruebas en cuestión, sino lo contingente

Dicho esto, y sin poner en duda que no es necesario exagerar lo que distingue aquí a Duns Escoto de Tomás de Aquino[45], se puede añadir que tampoco es necesario mitigar lo que los separa. En primer lugar, nunca ha presentado como *suyas* estas pruebas cuya validez no pone en duda. Las únicas pruebas de la existencia de Dios que Duns Escoto desarrolla en su propio nombre son aquellas cuyo análisis nos ocupa en este momento. Además, la preferencia de Duns Escoto por las pruebas que propone está ligada a una serie de otras preferencias metafísicas cuyo conjunto es imponente, pues incluyen una noética y una ontología diferentes a las de santo Tomás. Duns Escoto y santo Tomás no tienen la misma noción del ser, ni de la esencia, ni de la existencia, ni de su relación mutua, ni de su relación con el intelecto humano. Por estas razones profundas, que se sitúan en el corazón de la metafísica misma, las pruebas de la existencia de Dios no son las mismas en las dos doctrinas. Finalmente, aun cuando Duns Escoto concede la legitimidad de las pruebas tomistas de la existencia de Dios, lo cual no hace sin reservas, dado que prefiere otras, es posible dudar de que, si las hubiera conocido, Tomás de Aquino hubiera aceptado las de Duns Escoto. Al partir de seres empíricamente dados, en los cuales la existencia es distinta de la esencia, y de donde toma un primer *esse* establecido por un juicio de analogía, Tomás de Aquino no hubiera aceptado, sin duda, partir de una noción unívoca de ser, ni abandonar la existencia empírica de los efectos que sólo le permite afirmar la existencia de su causa, para establecer la realidad de ésta en virtud de la posibilidad intrínseca de su esencia. Si estas son las diferencias entre las dos doctrinas, sería vano imponer a quien fuere la conclusión de que están alejadas o próximas la una de la otra. Todo lo que se puede decir es que es difícil considerar como una sola dos metafísicas a tal punto diferentes. Se juzgará de manera diferente hasta qué punto ellas lo son según las exigencias de cada uno en materia de acuerdo metafísico, y no existe fórmula objetivamente válida para determinarlo.

Atengámonos a la prueba escotista misma, a fin de apartar ciertas dificultades que amenazan con oscurecer su sentido. La primera, que ha sido retomada por sus críticos bajo diversas formas, viene a decir, con uno de sus historiadores, que "la pretendida demostración *a posteriori* se transforma, sin que él lo diga, en demostración *a priori*", de manera que "se expone a las críticas que él mismo le ha hecho a san Anselmo"[46]. Dejemos a san Anselmo para más tarde; será tiempo de hablar de él cuando el mismo Duns Escoto lo introduzca en el

empírico en lo cual ellas descansan. Cfr. Tomás de Aquino, *STh* I q2 a3 resp.: "Prima autem et *manifestior* via quae sumitur ex parte motus".

45 Ver las interesantes y útiles observaciones del P. E. Bettoni, *L'ascesa a Dio in Duns Scot*, p. 36, n. 6.

46 E. Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Escoto*, Paris, 1888, p. 139.

debate. Por otra parte, su presencia no es aquí necesaria. No se puede sostener que Duns Escoto proceda *a priori* en ningún momento de la prueba. Él no prueba ahí la existencia de la causa primera a través de nuestro concepto de esa causa, por la simple razón que rechaza un concepto de este tipo. Su prueba, no dejaremos de recordarlo, trata acerca de una proposición: "el ser infinito existe", la cual, demostrable en sí *propter quid*, sólo lo es para nosotros a través de una demostración *quia*, es decir *ex creaturis*[47]. Lo que produce la ilusión contraria es que en el camino se olvida –y no es Duns Escoto quien lo olvida, sino su lector– qué aspecto de la criatura entra en la consideración del metafísico. El ser es de la criatura, y sigue siendo de este modo aun en tanto que *ens commune*. Con mayor razón lo sigue siendo si lo que se considera en primer lugar en él es su carácter de ser "causable", el cual está ligado a su condición misma de criatura. Se puede decir que la prueba de Duns Escoto es extremadamente abstracta, no más por otra parte que las de Guillermo de Alvernia a las que hace recordar en ciertos aspectos[48] pero se mantiene exactamente en el nivel de abstracción que para él define el objeto de la metafísica. En tanto que fundada en las propiedades reales de "causalidad" y de "productibilidad", que pertenecen en realidad a la criatura, sigue siendo una demostración *quia* de cabo a rabo, y en ninguna parte se transforma en demostración *propter quid*[49].

Pasar dialécticamente de lo posible dado a lo necesario que dicho posible implica, no es partir de la esencia infinita de Dios como de algo dado, sino remontarse hacia ella a través una demostración *quia*, para alcanzar, a través de ella, su existencia; eso equivale a intentar alcanzarla por el lado que para nosotros es menos inabordable: se trata de una propiedad relativa que el proceso demostrativo enfoca en la criatura: su causalidad. Pero podría objetarse quizá que si bien no nos concede idea alguna de Dios, no por ello Duns Escoto procede menos *a priori*, dado que "ahí se concluye en la existencia a partir de una

---

47 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 10; t. 1, p. 190.

48 Duns Escoto argumenta de buen grado *per naturam correlativorum;* por ejemplo, el par "effectibilis-effectivum", que cumple un papel decisivo en su prueba. El uso de pares similares, bastante frecuente en san Buenaventura, era ya familiar a Guillermo de Alvernia.

49 "Hic propter ordinem quaesitorum est sciendum quod, sicut dictum est prius, secundum nullum conceptum quem nos hic de Deo concipere possumus, est aliquid de ipso nobis per se notum, nec est aptum per se a nobis cognosci, et ideo haec propositio, Deus est, non est per se nota; igitur potest de Deo a nobis cognosci demonstratione quia, in qua sumitur praemissa ab effectu; igitur immediatus ostendetur de Deo talis perfectio sub ratione illa qua immediatius respicit effectum; hujusmodi vero relationes sunt ad creaturas, ut causalitatis et producibilitatis; ideo ex hujusmodi rationibus est propositum ostendendum". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 2, q. 2, n. 2.

idea"[50]. Ciertamente, pero ¿a partir de qué se podría concluir en ella? Quienes niegan que sea posible concluir en Dios a partir de una idea, niegan generalmente también que exista algún medio para concluir en Él. El problema consiste en saber si esta idea es una pura forma lógica o si tiene un contenido real tomado de la experiencia. La hipótesis válida es aquí la segunda. En el espíritu de Duns Escoto, su prueba no tiene un fundamento menos *a posteriori* que las pruebas tomistas; el que aquí no es el mismo es el objeto de la experiencia. Apoyarse en las propiedades del ser común acerca del cual trata esta ciencia "real" que es la metafísica implica atribuir la existencia necesaria a un ser en el cual se concluye a partir de las propiedades metafísicas del ser dado.

La misma objeción puede sin embargo ser retomada bajo otra forma. En cualquier sentido que se lo muestre consistente consigo mismo, permanece el hecho de que la prueba concluye en la existencia a partir de lo posible; ¿no puede considerarse también esto como un método de demostración *a priori*? La parte más difícil de captar del tercer momento de la prueba se encuentra aquí en discusión. Si se reprocha a Duns Escoto el admitir que aquello de lo cual se debe afirmar la existencia existe necesariamente, será preciso decir, con Kant, que toda prueba de la existencia de Dios está sometida a esta necesidad, y que ella es, en el sentido kantiano del término, "ontológica". Por lo tanto, las pruebas de Duns Escoto lo son, desde el punto de vista del idealismo crítico, pero no lo son ni más ni menos que las de Tomás de Aquino. La única cuestión que vale la pena plantear aquí, a menos que nos involucremos en una discusión general acerca del kantismo, es la de saber si, admitido lo que hay de realismo aviceniano en el escotismo, la prueba de la existencia de Dios abandona el terreno del ser real en el momento preciso en el que alcanza su conclusión.

Examinemos de más cerca esta última peripecia dialéctica. En el punto en el cual se produce, para precipitar el desenlace, Duns Escoto ya ha establecido que es posible una aptitud absolutamente primera para causar: "ergo effectivitas simpliciter prima est possibilis"[51]. ¿Qué se debe entender por esto? Exactamente lo siguiente: que una noción de este tipo no implica ninguna contradicción. La noción de poder causal no incluye necesariamente en sí ningún límite; por lo tanto, es posible concebirla como ilimitada. Más precisamente, es posible concebirla como perteneciente a un sujeto en el cual se halla sin ninguna dependencia con respecto a algo anterior, es decir en una naturaleza que, en tanto que causa eficiente, sea absolutamente primera. Si no existe ninguna contradicción

---

[50] E. Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, p. 139. Reunimos las objeciones de Pluzanski contra las diversas pruebas escotistas, porque se inspiran el mismo espíritu. Él critica aquí la prueba por la "eminencia" del ser.

[51] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 14; t. 1, p. 194. Este mismo, recordemos, es el objeto de una demostración *quia*.

en esto, y de hecho no la hay, es “posible” un poder causal absolutamente primero. Además, ya hemos hecho notar que un ser de este tipo es “incausable”, y que lo es precisamente en tanto que primero; por lo tanto, es contradictorio suponer que un ser de este tipo sea posible en virtud de otro; si es posible, y sabemos que lo es, sólo puede serlo por sí. Aquí se plantea el punto crítico de la argumentación: si este ser posible no puede obtener de otro su posibilidad, sólo puede obtenerla de sí mismo; ¿y cómo la obtendría sin existir? Esto es lo que dice Duns Escoto: “Lo que no existe por sí no es un ser posible por sí”; dicho de otro modo: en efecto, al no venirle su posibilidad de otro, lo cual sería contradictorio, ni de sí mismo, dado que no se lo pone como existente, o bien se crearía a sí misma, lo cual no es posible dado que es “incausable”, o bien se crearía de la nada, lo cual es absurdo. En síntesis, la única razón concebible para que una causa absolutamente primera sea posible es que ella exista. Nunca se ha iluminado mejor esta verdad fundamental: la existencia actual de Dios es la raíz misma de su propia posibilidad.

Siendo así, se dirá, ¡queda aún en pie la cuestión de que la existencia aparece aquí repentinamente al término de una dialéctica en la cual sólo se han manejado siempre conceptos! Ahí hay un error, bastante excusable por otra parte, pero del que es importante liberarse si se quiere comprender a Duns Escoto. La existencia no aparece de manera repentina al término de la prueba, pues la existencia que se encuentra ahí es la misma de la cual se ha partido, y que no se ha perdido de vista a lo largo del camino. La *effectibilitas* (aptitud del ser para ser causado) y la *effectivitas* (aptitud del ser para causar) son propiedades metafísicas del ser real dado en la experiencia[52]; el primer *effectivum*, al cual conduce la prueba, no se obtiene por un progreso dialéctico diferente del que conduce en otra parte a establecer un primer motor inmóvil; la única diferencia consiste en que, al seguir su propio camino, Duns Escoto llega más cerca de Dios como Dios que si hubiera seguido el de la física aristótelica; en cuanto al último momento de la prueba, éste no consiste en decretar que si la causa primera es posible *en el pensamiento* ella existe en realidad, sino más bien en hacer notar que si es posible *en sí misma*, es precisamente porque ella existe. Está bien dicho: en sí misma, pues la posibilidad de la esencia es ser, y se trata precisamente de mostrar que la existencia de esta esencia es la única que puede causar su posibilidad. No se trata aquí de transformar lo posible en real por una suerte de magia dialéctica, sino, por el contrario, de mostrar en un ser real, cuya intuición se nos

---

[52] Cfr. Duns Escoto, *De primo principio*, II, p. 14: “Et loquor de positivis, quae sola sunt proprie effectibilia”, es decir, según el comentario de M. Du Port: “debet intelligi de positivis et entibus realibus ad differentiam negationum vel non entium vel respectuum rationis”.

escapa, el único fundamento concebible de la posibilidad que podemos observar[53].

3. El fin último y el ser supremo

Del mismo modo que es posible probar que existe una causa absolutamente primera, es posible probar que existe un fin absolutamente último. En primer lugar, al retomar desde el punto de vista de la finalidad los argumentos ya propuestos desde el punto de vista de la eficiencia. El punto de partida es también aquí la observación empírica llevada al grado de abstracción propiamente metafísico. Aristóteles enseña que toda "naturaleza" obra en función de un fin, lo cual es cierto, pero menos evidente que cuando se trata de un agente dotado de conocimiento intelectual. Dado que el hombre obra en función de fines, existe la finalidad en el ser. La consideraremos metafísicamente bajo el aspecto común de *finitivum* y de lo *finibile*, es decir lo que *es* fin y lo que *tiene* un fin[54].

A título de ejemplo, traslademos el primer argumento por la eficiencia al argumento por la finalidad. Este argumento se fundaba en la colección total de las causas y de los efectos[55] y concluía en una causa eficiente primera entendida como incausable. Si todo lo que obra lo hace en función de un fin, es posible considerar la universalidad de los seres como seres que obran en función de fines esencialmente ordenados, es decir ordenados de tal manera que uno sea fin en función de la finalidad de una causa superior. Si esto es así, la colección total

---

53 La razón por la cual Duns Escoto prefiere sus pruebas por lo necesario es que ellas evitan las de lo contingente, mientras que lo contrario no sería verdadero: "Sed malo de possibili conclusiones et praemissas proponere: illis quippe de actu concessis, istae de possibili non conceduntur, et non e converso. Illae etiam de actu contingentes sunt, licet satis manifestae; istae de possibili sunt necessariae". Duns Escoto, *De primo principio*, I, art. 44. La posibilidad de la causa primera no se invoca aquí para fundar su existencia, sino para garantizar que el objeto puesto como ser satisfaga verdaderamente la exigencia fundamental del ser: "ergo si potest esse, quia non contradicit entitati… sequitur quod potest esse a se, et ita est a se". *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 16; t. 1, p. 197.

54 Exactamente: aquello que es susceptible de tener uno. Aquello que tiene un fin es lo *finitum*. Lo anterior es aquí la causa final, lo posterior es el "ordinatum ad finem quod, ut brevius loquar, dicatur finitum". Duns Escoto, *De primo principio*, ed. E. Roche, p. 10.

55 Punto puesto en evidencia por C. Frassen, *Scotus Academicus*, nueva edición revisada con las correcciones del autor, Rome, 1900, t. 1, p. 122: "qui enim dicit *totam collectionem entium*, nullum aliud ens supponit, quod intra ipsam collectionem non involvatur, alias non esset omnium entium collectio". Se observará por otra parte que, al escribir en el siglo XVII, Frassen relega el argumento por la finalidad a un lugar secundario; t. 1, p. 129.

de estos seres involucrados en estas relaciones de finalidad depende de un fin en el cual dicha colección no esté incluida; caso contrario, o bien se procedería al infinito, o bien se ingresaría en un círculo de fines que fueran sus propios fines. Por lo tanto, es preciso establecer un fin del universo que sea exterior a él y que, en tanto que fin de todo el resto, no tenga en sí mismo otro fin.

Establecido esto, se puede añadir que el fin primero (o último) es incausable en el orden de la finalidad, precisamente porque él mismo no se ordena a ningún fin, y también porque es incausable en el orden de la causalidad eficiente, puesto que lo que no tiene causa final no tiene tampoco causa eficiente. En efecto, si toda causa eficiente que obra por sí, es decir no por accidente como el azar, obra en función de un fin, aquello que no puede ser fin de ninguna acción no puede tampoco ser el efecto de ninguna acción. En otras palabras, en un universo en el cual la finalidad es coesencial a la eficiencia, aquello que no puede servir de fin no puede ser causado. De este modo, lo *infinibile* es lo *ineffectibile* por definición[56].

Se acaba de probar en primer lugar que el carácter de primero pertenece a un fin; a continuación, que este fin primero no tiene causa. Queda por probar que ese fin existe. Dado que la finalidad es una propiedad del ser, y que este hecho no sería posible, tal como lo observamos, si no existiera un fin del cual ninguna otra cosa sea fin, este fin último ciertamente existe, si al menos sólo es "posible". En efecto, no es contradictorio, nada hay de imposible en concebir un fin que no tenga él mismo un fin. Nos preguntamos entonces a partir de qué este fin puede obtener su posibilidad; no de otro, dado que él mismo es último en el orden de la finalidad; no de sí mismo, dado que es estrictamente "incausable"; no de la nada, dado que de la nada, nada viene. Por lo tanto, él es posible porque existe como tal. En síntesis, *primum finitivum est actu existens;* esta primacía en el orden del fin pertenece a cualquier naturaleza actualmente existente[57].

Por otra parte, la misma conclusión podría obtenerse directamente a partir de la causa eficiente, dado que el fin que una causa se propone al obrar es un ser superior a esa causa. Es necesario que sea así, dado que esta causa se lo propone como fin. Si lo primero a título de causa eficiente es perfecto en tanto que causa, él obra en función de un fin; no en función de un fin distinto de él, pues éste

---

[56] Si se tratara de expresar la metafísica de Duns Escoto en francés, no dudaríamos, por nuestra parte, en decir "infinible" e "ineffectible". Es cierto que estas palabras no son francesas, pero "inifinibile" e "ineffectibile" tampoco son latinas. Es la lengua de Duns Escoto. Cfr. Los teoremas preliminares del *De primo principio*, II, p. 14: "Quod non est finitum non est effectum", y en p. 16: "Quod non est effectum non est finitum".

[57] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 17; t. 1, p. 198.

le sería entonces superior; por lo tanto, no puede obrar en función de un fin más alto que él mismo, lo cual significa que es el más alto de todos[58].

La tercera prueba se propone establecer la existencia de una naturaleza absolutamente primera en el orden de la eminencia. Lo hace al seguir, en el orden de la causa formal, el camino seguido para establecer la existencia de una causa eficiente primera. La realidad en la cual se apoya esta última prueba es la de la naturaleza misma, es decir de la forma. La relación que permite establecer la prueba es la jerarquía que reina entre las formas. Esta jerarquía corresponde a la distinción misma de las formas, pues cada una de ellas define, si se puede decir así, una cierta cantidad de ser, que no puede ser cambiada sin aumentarla o disminuirla. Por ello, por otra parte, en un texto citado a menudo, Aristóteles decía que las formas son como los números[59], cuya distinción forma una sola cosa con la jerarquía que constituye su serie. Ahora bien, en la jerarquía de las formas, es preciso admitir un primer término, y es necesario admitirlo por las mismas razones que para una primera causa eficiente, sea que las formas estén esencial o accidentalmente ordenadas. Por lo demás, basta con probarlo en el primer caso, en el cual cada término de la serie debe su formalidad misma al término superior, dado que los otros casos postulan finalmente un orden esencial de este tipo. La prueba consiste en hacer notar, una vez más, que las relaciones de perfección inherentes a la totalidad de las formas no pueden elevarse al infinito, ni causarse circularmente, ni provenir de la nada. Por lo tanto, se debe establecer necesariamente una naturaleza que sea supremamente eminente en el orden de la formalidad. Reconocemos aquí la versión escotista de la prueba por los grados de perfección.

En tanto que suprema, esta naturaleza es manifiestamente incausable, pues al ser buena en modo supremo, nada podría ser un fin para ella, y al ser ser de modo supremo, nada podría conferírselo. Por otra parte, para ser causable, sería preciso que estuviera esencialmente ordenado a otro, en cuyo caso ya no sería supremo. Agreguemos que una naturaleza de este tipo es posible en tanto que no aparezca ninguna contradicción entre las nociones de naturaleza o de forma y la de primacía absoluta en este orden. También aquí se impone la conclusión: una naturaleza eminente en grado supremo, la cual, por definición, no puede obtener

---

58 "…quia omne agens agit propter finem; sed primum efficiens est perfecte agens; igitur aget propter finem; non propter finem alium a se, quia tunc illud esset eminentius primo efficiente: quia finis, qui est alius realiter ab agente intendente finem, est ens eminentius, cum causa finalis sit nobilissima". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 2, q. 2, n. 8.

59 Aristoteles, *Metaphysica*, VIII, 3, 1043b 36-1044 a 2.

su posibilidad de la nada ni de otra cosa, sólo puede obtenerla de sí misma: su existencia es la única causa concebible de su posibilidad[60].

En cada uno de los tres casos considerados, la prueba conduce a una naturaleza primera en el sentido absoluto del término, es decir una naturaleza tal que ninguna naturaleza pueda ser establecida como anterior a ella. Al ser absoluta la primacía de cada una de ellas, es posible mostrar que estas tres naturalezas sólo constituyen una, haciendo notar que estas tres primacías se implican mutuamente. En efecto, la primera causa no puede obrar por un fin que le fuera superior, pues no existe tal fin; menos aún puede obrar por otro fin que no fuera ella misma, pues de ser así dependería de este fin; por lo tanto, sólo puede obrar por un fin último que sea idéntico a ella misma, lo cual significa que la causa eficiente primera y el fin último son una misma cosa. En cuanto a su primacía en el orden de la naturaleza o de la forma, dicha primacía no es menos evidente en virtud de la causalidad definida que le pertenece[61]. La causa primera es tal, porque es causa de la colección total de las otras causas. En este sentido, lo hemos visto, está literalmente fuera de la serie, lo cual significa que no causa a las otras causas en el sentido en que éstas, aun esencialmente ordenadas, se causan las unas a las otras. Por lo tanto, no las produce a título de causa unívoca, sino equívoca, como más noble y más eminente que ellas. De este modo, en tanto que eminente en grado supremo a título de fin común y de causa eficiente, el *primum efficiens* forma unidad con lo eminente en grado supremo[62].

De ahí su necesidad y su unidad. Esta triple primacía no pertenece solamente a la misma naturaleza, de modo que quien posee una posee también las otras; su identidad es tal que lo que una es lo es también las otras. Exactamente: lo primero eficiente es único en naturaleza y en quididad: "primum efficiens est tantum unum secundum quidditatem et naturam".

En efecto, dado que es incausable, no debe a nada su existencia, es decir que es necesaria por sí misma, *ex se necesse*. Entendemos esta fórmula en sentido pleno, en tanto que significa que un ser de este tipo es esencialmente indestructible. Para que no existiera, sería preciso o bien que fuera destruido por una contradicción interna, en cuyo caso no sería tampoco posible, o bien que fuera destruido por una causa externa, en cuyo caso no sería la naturaleza suprema

---

[60] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 18; t. 1, p. 198. Cfr. *De primo principio*, III, pp. 58-60.

[61] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 18; t. 1, p. 198.

[62] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 18; t. 1, pp. 198-199. Definición de la acción unívoca y de la acción equívoca: "quando agens agit univoce, hoc est, inducit in passum formam ejusdem rationis cun illa per quam agit… In agentibus autem aequivoce, id est in illis agentibus quae non agunt per formam ejusdem rationis cum illa ad quam agunt". *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 9, a. 3, n. 27; t. 1, p. 453.

que hemos señalado. Si lo es, lo cual es cierto, no puede no ser, y esto es lo que se denomina la necesidad.

Al ser necesaria, esta naturaleza es una. En primer lugar, porque si existieran dos, no se entiende cómo podrían distinguirse. Si dos naturalezas son seres necesarios, cada una de ellas sólo puede distinguirse de la otra por razones reales que le sean propias. Es posible entonces formular dos hipótesis: formalmente, estas razones son razones de existencia necesaria o no lo son. Si no lo son, ninguno de los dos seres en cuestión es necesario. Si lo son, será preciso que cada uno de estos dos seres las posea a ambas, dado que condicionan una y otra la existencia necesaria. En este último caso, cada uno de estos dos seres será necesario en virtud de dos razones reales. Ahora bien, esto es imposible, pues para que estas razones sean dos, es preciso que ninguna incluya a la otra, y dado que cada una de ellas es una razón de existencia necesaria, se podría suprimir cualquiera de las dos sin atentar contra la necesidad de ese ser. Ciertamente, al menos una es necesaria, pero al estar establecido que puede ser cualquiera de ellas, el ser en cuestión es necesario en virtud de una razón tal que, si se la suprimiera, él no sería por ello menos necesario, lo cual es manifiestamente absurdo.

Agreguemos que dos seres necesarios son inconcebibles en cualquier género de causa que se los imagine. Las especies se distinguen como los números; la idea de dos naturalezas que serían distintas precisamente en tanto que “causa primera” o “naturaleza supremamente eminente” es la idea de dos naturalezas que serían distintas en tanto que idénticas. En cuanto al orden de la causa final, establecer dos fines supremos implicaría establecer dos sistemas de seres, cada uno de los cuales estaría ordenado a uno de estos fines, es decir implicaría establecer dos universos en lugar de uno.

Por otra parte, de un modo general, ningún orden dado puede depender en sentido último de dos términos, ya que entonces se podría suprimir uno de estos términos últimos conservando el otro, sin que la dependencia del orden en cuestión se encuentre afectada, lo cual prueba que existe al menos uno de estos dos términos del cual no depende el orden considerado. En síntesis, sea que se trate del orden de la eficiencia, de la finalidad o de la eminencia de los seres, no podrían existir ahí dos términos primeros que acaben la serie de los seres en ninguno de estos tres órdenes de dependencia. Por lo tanto, existe una naturaleza única de la cual dependen las otras tres en este triple orden de dependencia; en otras palabras, considerada en su quididad o naturaleza, el primero eficiente es el mismo ser que el ser supremo y que el supremo fin[63].

De este modo culmina la prueba de la existencia de un ser primero. Para que la metafísica alcance el sujeto del cual hablará la teología, le resta probar que

---

[63] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, d. 2, q. 2, a. 1, n. 19; t. 1, pp. 199-200. *Reportata Parisiensia,* I, d. 2, q. 3, n. 8.

este ser primero es infinito. Sin embargo, desde este momento, la existencia de un ser trascendente al orden de lo contingente y del devenir está definitivamente asegurada, y lo está por un método que consiste en determinar una esencia a la cual le pertenece necesariamente el existir. Deben ponerse aquí de relieve dos puntos: por una parte, es cierto que la existencia del Primero se alcanza por medio de la esencia, pero, por otra parte, esto mismo sólo es posible porque la existencia se halla incluida en esta esencia concebida como una imposibilidad absoluta de no existir. No sería posible seguir en su desarrollo las pruebas escotistas de la existencia de Dios sin recordar con sorpresa el aspecto que tomarán más tarde en algunos discípulos del Doctor Sutil. Es posible que, por otros aspectos de su pensamiento, él mismo sea indirectamente responsable de ello; por otra parte, se hace difícil creer que hombres tan profundamente imbuidos de sus principios como Francisco de Mayrones por ejemplo, hayan traicionado totalmente el espíritu de su doctrina. Este problema será examinado en otro lugar[64]. Por el momento, es justo constatar que nada sugiere, en la dialéctica del *Opus Oxoniense*, la idea de una esencia divina a partir de la cual, al atravesar un número más o menos considerable de predicados intermedios, se alcanzaría finalmente la existencia. Parece particularmente insostenible que Duns Escoto haya situado la existencia de la esencia primera después de su infinitud, dado que acabamos de constatar, por el contrario, que la existencia de lo Primero está definitivamente establecida antes que su infinitud. Muy lejos de justificar la fragmentación dialéctica de la esencia divina que se producirá en algunos de sus discípulos, la argumentación de Duns Escoto invita de manera irresistible a concebir a lo Primero como la indisociable identidad de una esencia y su existencia, o, si se prefiere, de una esencia que exista por pleno derecho[65]. Agreguemos que la adecuación perfecta de la existencia a la esencia se extiende, en la teología de Duns Escoto, a todo lo que nuestro pensamiento determine como constituyente de la esencia divina. Existe una adecuación real y completa entre

---

[64] Se notará la profunda observación de Mauricio du Port, en su comentario acerca del *De primo principio*: “sed salvando Francisco, dico quod hic loquitur Doctor de ordine essentiali essentiarum, qualis non est in divinis; Franciscus vero extendit ordinem essentialem ad ordinem essentialium perfectionum seu proprietatum ejusdem essentiae”.

[65] “Ad secundum dici potest quod essentia et ejus existentia in creaturis se habent sicut quidditas et modus, ideo distinguuntur. In divinis autem existentia est de conceptu essentiae et praedicatur in primo modo dicendi per se, sic quod propositio illa per se est prima et immediata ad quam omnes aliae resolvuntur, ut patet in primo, d. 2, q. 2. Quaere in IV, d. 46, q. 3 et primo reportationum d. 45, q. 2 et d. 2, parte 2, q. 2 et *infra* q. 5, art. 3, et II, d. 1, q. 2, plura ad propositum harum objectionum”. Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, I, q. 1, n. 4, add. Este texto es una adición, que puede no ser propiamente del mismo Duns Escoto, pero que refleja fielmente su pensamiento.

el entendimiento y la voluntad de Dios y su ser o naturaleza[66]. Como quiera que devenga luego la doctrina de las pruebas de la existencia de lo Primero, tal como las expone el *Opus Oxoniense*, no admiten ninguna otra interpretación.

4. El ser infinito

A partir de sus "propiedades relativas", acaba de establecerse que el ser primero existe. Para probar además su infinitud, lo cual será probar que el ser infinito existe, Duns Escoto comenzará por hacer notar, a partir de la triple primacía del primer ser, que este ser está dotado de inteligencia y de voluntad, siendo su intelección, por otra parte, la de una infinidad de objetos aprehendidos distintamente; probará a continuación que esta intelección es la esencia misma de este ser, y luego, a partir de ahí, que su esencia es distintamente representativa de una infinidad de objetos; finalmente, que ella misma es infinita.

Estos preámbulos presuponen que el problema de la existencia del ser primero está ya resuelto. Ya no se trata en lo sucesivo de probar que existe un ser primero, sino más bien de probar que este ser primero, cuya existencia se considera en adelante establecida, es infinito. Quizá no sea excesivo considerar esta distinción como importante, o, a todo efecto, señalarla al pasar como de posible aparición significativa en la continuidad de nuestros análisis. Duns Escoto no procede aquí como metafísico que persigue fines metafísicos, sino como teólogo que utiliza la metafísica para los fines de la teología, una teología que no es solamente la teología cristiana en general, sino su teología cristiana en particular. Ciertamente se puede sostener, desde un punto de vista bastante general, que sólo existe una teología católica, la de todos los teólogos católicos, cuya teología es una a partir de la unidad de sus conclusiones. Se puede sostener del mismo modo que existe una suerte de teología "franciscana", cuya unidad se debe a un "aire de familia espiritual" en la manera de justificar estas mismas conclusiones. Destacar los rasgos comunes a los cuales se debe esta semejanza constituye un objeto de investigación histórica real y legítima. Sin embargo, subsiste el hecho de que, si existe esta familia espiritual, sus miembros son individuos, y sólo se los puede distinguir uno por uno a partir de sus diferencias individuales. Este tercer punto de vista no es indudablemente menos legítimo que los precedentes, y, en una monografía doctrinal, adquiere una importancia particular. Después de todo, si Duns Escoto hubiera pensado que sus predeceso-

---

[66] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 7, a. 3, n. 32; t. 1, pp. 270-271. Cfr. "…essentia divina et quaecumque essentialis perfectio intrinseca sibi est indistinguibilis". *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 7, a. 4, n. 34; t. 1, p. 273. *De primo principio*, ed. Roche, IV, concl. 1; p. 72.

res habían cumplido perfectamente con su cometido, él no habría intentado el suyo. En realidad, sus pruebas de la existencia de Dios no son las de san Buenaventura, ni las de Ockham, ni tampoco las de Tomás de Aquino, san Anselmo o san Agustín; tomar nota no es exagerar las diferencias, ahí donde existen, es simplemente constatar un hecho el marcar la relación de la metafísica tal como Duns Escoto la entiende con la teología tal como él la enseña. Ahora bien, es posible que el camino seguido por sus pruebas de la existencia de Dios sea en efecto significativo, en el sentido en que permite esclarecer más tarde ciertas dificultades que no dejarán de aparecer, especialmente la que tiene que ver con el alcance propiamente filosófico de sus pruebas. No la formulamos aquí, porque el mismo Duns Escoto no lo hace. ¿Es exagerado afirmar que el Doctor Sutil es aquí profesor de teología? El Dios cuya existencia prueba es aquel que, "sujeto" de la teología en sí, debe ser alcanzado como "objeto" de "nuestra" teología, es decir el ser infinito. En tanto que intenta una prueba, el procede como filósofo, pero el camino que sigue lo ha conducido a un Primer Ser, trascendente a la totalidad de los seres y causa "equívoca" de su colección total, cuya demostración constituye por sí sola la prueba de la existencia de algún dios. Es posible preguntarse si, en el pensamiento de Duns Escoto, este dios no sería casi el de Aristóteles y el de los filósofos que no conocían el cristianismo. Es una simple hipótesis, desprovista en este momento de todo valor de verdad, que es posible al menos formular como tal, habida cuenta que los hechos ya conocidos nos invitan a ello. Ahora bien, el proyecto que Duns Escoto acaba de asignarse puede entenderse como una invitación a hacerlo, pues finalmente, ¿qué filósofo no cristiano ha establecido alguna vez la existencia de un ser primero dotado de una inteligencia "infinita", de una voluntad "infinita", y en consecuencia "infinito" en su esencia misma? En otras palabras, ¿qué filósofo no cristiano ha intentado alguna vez probar la existencia de Dios, tal como debe ser concebido para constituir el objeto de "nuestra" teología? Es posible seguir al Doctor Sutil sin privarse de preguntar si, a partir del punto en el cual nos hallamos, su metafísica no se mueve en un terreno que él mismo sabe específicamente cristiano[67].

---

[67] Decimos bien "cristiano", y no sólo "teológico". Por otra parte, recordemos que la más técnicamente metafísica de las demostraciones de la existencia de Dios en Duns Escoto comienza por una plegaria, y pide a Dios la intelección de su palabra: *Ergo sum qui sum*. Toda la prueba del *De primo principio* busca, a través de la razón natural, la verdad de esta palabra de Dios: Duns Escoto, *De primo principio*, ed. E. Roche, p. 2. Cfr. *De primo principio*, II, p. 12, p. 14.

a) *Preámbulos a la prueba de la infinitud*

El primer preámbulo a la prueba establece que "el primer eficiente es inteligente y volente"; en otras palabras, que la primera causa eficiente está dotada de inteligencia y voluntad[68]. En efecto, este primer eficiente obra por sí y no por accidente; de otro modo, no sería primero en el orden de la eficiencia. Ahora bien, todo lo que obra, aun en el orden de las simples naturalezas físicas, lo hace por un fin. Utilizando un notable argumento, Duns Escoto hace notar que "todo agente natural, considerado precisamente en tanto que natural, si no obrara en función de algún fin, obraría necesariamente y de la misma manera que si fuera un agente independiente". En otras palabras, si comprendemos correctamente la hipótesis, una naturaleza considerada como causa de su operación natural, con exclusión de todo fin exterior a esta operación misma, se comportaría en su acción como si no existiera otra cosa que ella. Ahora bien, este no es el caso, dado que las naturalezas actúan en función de un fin. Por lo tanto, estas naturalezas obtienen su finalidad de otro. Para que una naturaleza obre en función de un fin, es preciso que dependa de un agente que ama este fin. Consideramos también aquí la colección total de los seres, *tota natura;* el único del cual ella depende en el orden del actuar es el primero eficiente; por lo tanto, es preciso que este primer eficiente imprima a la naturaleza entera la finalidad que ahí se encuentra, y como no puede hacerlo a menos que conozca un fin y lo ame, él está necesariamente dotado de inteligencia y voluntad.

El segundo argumento procede de la siguiente manera: si la causa primera obra por un fin, este fin obra sobre la causa primera en tanto que amado por un acto de voluntad, o bien en tanto que amado de un modo sólo natural. En la primera hipótesis, la causa primera está dotada de voluntad y en consecuencia de inteligencia. En la segunda, se concluye en una imposibilidad, pues la prime-

---

[68] El intelecto y la voluntad pueden ser considerados como atributos divinos, pero sólo en un sentido amplio, y, a decir verdad, impropio, del término atributo; para hablar con propiedad, son perfecciones intrínsecas de la esencia divina: "concedo igitur quod proprie vocando attributa illa sola quae quasi qualitates perficiunt in esse secundo rem praesuppositam in perfecto esse primo, scilicet quantum ad omnem perfectionem quae convenit rei ut substantia, hoc modo intellectus et voluntas non sunt proprie attributa, imo sunt quaedam perfectiones intrinsecae in essentia ut praeintelligitur omni quantitati et quasi qualitati". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 26, n. 55; t. 1, p. 1014. Cfr. un poco más adelante: "vel aliter declaratur et melius: quia haec essentia ut haec essentia, praecedens omnem quasi qualitatem, est intellectualis et volitiva essentia, ita quod sicut rationalitas non est attributum homini, sic nec intellectualitas huic essentiae (sc. divinae). Istud patet per simile de infinito, quod alias negavi esse proprium attributum, quia dicit modum cujuslibet in Deo, tam substantiae quam cujuslibet attributi; ita intellectualitas dicit modum intrinsecum hujus essentiae. Proprie autem attributa sunt sapientia et charitas et alio modo transcendentia, puta veritas et bonitas".

ra causa no puede amar, con el amor que ama una naturaleza, otro fin que ella misma. Con ello entendemos que el "primer agente" no puede tender hacia otro ser en virtud de una tendencia de *naturaleza*, como por ejemplo la materia tiende hacia la forma o un cuerpo pesado hacia el centro de la tierra. Si esto fuera así, en efecto, o bien tendría él mismo un fin, lo cual hemos demostrado como falso, o bien sólo se amaría *naturaliter*, con un amor de naturaleza, a sí mismo, lo cual no explicaría que sea causa del resto. La única razón concebible para que la primera causa obre en función de otro fin que sí misma, es que lo desee. Por lo tanto, ella tiene inteligencia y voluntad. Observemos que una explicación completa del argumento exigiría la exposición de la distinción, fundamental en Duns Escoto, entre la acción "natural" y la acción "voluntaria". Sin embargo, este no es el lugar para detenerse en ella.

El tercer argumento involucra principios de alcance no menos extenso, pues pone en tela de juicio toda la metafísica de las causas, y según un aspecto particularmente importante en la opinión de Duns Escoto. Su punto de partida es una constatación empírica: el hecho mismo de que exista causalidad contingente: *aliquid causatur contingenter*. Para que exista contingencia en el efecto, es preciso que exista en la causa. En efecto, toda causa segunda causa en tanto que es movida por la causa primera; por lo tanto, si la causa primera mueve por necesidad, todas las otras causas serán movidas y causarán a su vez por necesidad; por el contrario, si una causa segunda ejerce una acción contingente, es porque también la primera ejerce una acción contingente. Por otra parte, es sabido, sin embargo, que el único principio de operaciones contingentes es la voluntad. Por lo tanto, es preciso que la primera causa eficiente esté dotada de voluntad[69]. Reaparece en esta prueba el tema escotista de la oposición entre lo natural y lo voluntario, vinculado al rechazo del necesitarismo greco-árabe: si la causa primera obrara únicamente por necesidad de naturaleza, el mundo estaría totalmente sometido a su necesidad.

Se podría objetar a este razonamiento que Aristóteles reconocía la contingencia en el universo, sin admitir con ello que la acción de la causa primera fuera contingente, lo cual es por otra parte exacto; pero ¿qué contingencia admite Aristóteles? La que se opone a lo necesario y a lo eterno, como en el caso del accidente o del azar. Dios causa necesariamente un movimiento uniforme, pero la materia introduce en sus partes la deformidad, y de este modo la contingencia. Esto no basta para satisfacer a Duns Escoto, ya que la contingencia que se requiere para dar razón de la finalidad no puede ser sólo la del azar; es preciso que sea la de una voluntad y, por decirlo de una vez, la de una libertad. No se trata aquí de explicar el *ser contingente*, sino *la causalidad contingente*; "ideo dixi: aliquid contingenter causatur, et non dixi aliquid esse contingens". Lo

69 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 2, a. 2, n. 20; t. 1, pp. 202-203.

contingente en el orden de la causalidad es "aquello cuyo opuesto puede darse cuando ello se da". Si esto es así, añade Duns Escoto, digo que el Filósofo no puede salvar la contingencia de los efectos manteniendo la necesidad de la causa. La razón que da de ello lo muestra resueltamente involucrado en un universo bien diferente al de Aristóteles. ¿En qué medida tiene conciencia de ello? Son las preguntas a las cuales es tan difícil responder cuanto deseable sería poder hacerlo. En el caso que nos ocupa, se observará al menos que Duns Escoto no hace nada para descargar a Aristóteles de la responsabilidad doctrinal que le incumbe. Sin negar de ninguna manera que el primer motor de Aristóteles obre por necesidad de naturaleza, observa simplemente que, al ser este el caso, el Filósofo no tiene modo de explicar que exista la causalidad contingente y la libertad en el mundo. En efecto, si el "movimiento total" [*iste totus motus*], cuando es causado, lo es necesaria e inevitablemente, es decir, si cuando es causado, nada en él puede ser causado de otra manera que en la que lo es, todo lo que es causado por una parte cualquiera de este movimiento total lo es también de una manera necesaria e inevitable.

La respuesta sería la misma si se dijera que la primera causa puede producir la contingencia sin ser ella misma una voluntad, porque las cosas movidas por movimiento natural pueden impedirse mutuamente, lo cual las hace moverse contrariamente a su naturaleza, esto es, con un movimiento "violento". También aquí Duns Escoto sustituye el mundo no creado de Aristóteles por un mundo creado en el cual nada escapa a la eficacia de la causa creadora. En efecto, *si* la causalidad de lo Primero es necesaria, como en el universo de Aristóteles, y *si*, al mismo tiempo, la eficacia de lo Primero alcanza directamente a la totalidad del ser, como en el universo cristiano, una causalidad necesaria en el origen implica la necesidad de toda acción causal ulterior. Todo estaría sometido aquí a la necesidad divina, como en el mundo cristiano todo está sometido a la providencia divina. Por ello, o bien nada se produce de manera contingente, es decir no es causado de manera evitable, o bien lo Primero causa inmediatamente de tal modo que podría también no causar[70]. Nada permite prever, por el momento, hasta dónde llevará Duns Escoto la preocupación de salvaguardar la libertad de la causalidad divina, pero ya ha sido establecida como el origen primero de toda otra libertad[71].

Se requieren aún otras conclusiones previas antes de establecer la unidad de lo Primero, y todas se refieren a su inteligencia y a su voluntad, que acaban de ser requeridas por su primacía absoluta en el orden de la causalidad.

---

70 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 21; t. 1, p. 204.

71 Duns Escoto retoma más tarde la prueba de que Dios es inteligente y volente. Cfr. *Opus Oxoniense*, I, d. 35, q. unica.

Cuando la causa primera obra, su intelección y su volición no son diferentes a su esencia, ya sea que se conozca y se quiera a sí misma, ya sea que conozca y desee otra cosa distinta de sí. Examinemos en primer lugar el caso en el cual el "primer agente" se quiere a sí mismo. Avicena dice, en *Metaphysica*, VI que de todas las que tratan acerca de las causas, la más noble es la ciencia que trata acerca de la causa final. En efecto, como ya hemos tenido ocasión de hacer notar, la causa final precede en dignidad a la causa eficiente, porque la mueve a obrar[72]. La causalidad del fin primero es por lo tanto última y completamente incausable por una acción causal cualquiera en cualquier género de causa que se trate. En síntesis, su causalidad es absolutamente "primera". De ahí, trasladando al interior de lo Primero la relación establecida por Aristóteles entre el primer motor y el primer móvil, Duns Escoto induce que la causalidad del fin primero consiste en mover al primer eficiente por el amor que él le inspira. Ahora bien, decir que un objeto es amado por la voluntad es decir que la voluntad lo ama; decir que el primer fin es amado por el primer eficiente, es decir por lo tanto que el primer eficiente ama el primer fin. Este amor es incausable en él, pues es causa primera. Por lo tanto, es necesario por sí, pero si lo es de *ex se necesse esse*, es idéntico a la naturaleza primera, lo cual significa que la intelección y la volición implicadas en el amor que lo Primero tiene de sí mismo son idénticos a su esencia.

Esta conclusión es fecunda en corolarios. Duns Escoto enumera cuatro: la voluntad de lo Primero es idéntica a su naturaleza, puesto que toda volición pertenece a una voluntad; conocerse es asimismo idéntico a la naturaleza primera, pues no se ama nada que no sea conocido, y si el amor que tiene de sí misma es de suyo necesario, el conocimiento que tiene de sí misma es también lo *ex se necesse esse;* del mismo modo que la identidad de la volición en la naturaleza primera implica la de la voluntad, también la identidad de la intelección en esta naturaleza implica la de la inteligencia; finalmente, dado que la razón de conocer siempre precede al conocimiento, la razón que tiene lo Primero de conocerse es también de *ex se necesse esse*, y, en este sentido, es idéntica a él[73].

La tercera conclusión previa a la prueba de la infinitud divina concierne al caso en que la intelección y la volición de lo Primero se refieren a una cosa distinta de eso mismo, sea cual fuere el objeto del que en general se trate. Duns Escoto lo establece al probar, de una manera muy general, que ningún acto de intelección puede ser un accidente de la naturaleza primera. En efecto, ella es causa absolutamente primera; por lo tanto, tiene en sí lo necesario para causar todo efecto causable, por sí misma y sin ningún tipo de condición; ahora bien, si no tuviera conocimiento de ello, no podría causarlo; por lo tanto, el conoci-

---

72 Avicena, *Metaphysica*, VI, c. 5, fol. 24 E.

73 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 22; t. 1, pp. 205-206.

miento que ella tiene de otra cosa distinta de ella misma, no puede ser sino el conocimiento de su propia naturaleza. Nada es más cierto que el hecho que ella no puede causar otra cosa sin conocerla, pues sólo puede causarlo si lo desea con amor de fin último, y no puede amarlo sin conocerlo; por lo tanto, su intelección y su volición de algo distinto de ella misma son idénticas a su esencia.

Se podría establecer directamente el mismo punto, alegando que la relación de todas las intelecciones con un mismo intelecto es la misma. Se observa en nuestro propio intelecto, en el cual todas las intelecciones son recibidas en tanto que provienen de algún objeto; ahora bien, ya sabemos que al menos una intelección de lo Primero es idéntica a su naturaleza; por lo tanto, todas lo son. Pero la prueba más elegante parte del hecho de que un mismo acto de intelección puede aprehender muchos objetos ordenados los unos a los otros, y cuanto más perfecto es un acto de intelección, mayor número de esos objetos puede aprehender a la vez. Por lo tanto, si se considera el caso de un acto de intelección tan perfecto que fuera imposible concebir uno que lo fuera más, él solo bastaría para aprehender de una sola vez todos los inteligibles. De esta clase es la intelección de lo Primero; ella aprehende todos los inteligibles, y como su intelección es idéntica a su intelecto, que le es a su vez idéntico, su intelección y él mismo constituyen una misma cosa[74].

Resta una cuarta y última conclusión previa a la prueba de la infinitud de lo Primero: "El intelecto de lo Primero conoce siempre, por un acto distinto y de manera necesaria, todo lo inteligible, y el conocimiento que tiene de ello precede naturalmente a la existencia de este inteligible en sí mismo"[75].

En primer lugar, es cierto que lo Primero puede aprehender intelectualmente todo inteligible. La perfección del intelecto consiste en efecto en poder conocer, distintamente y en acto, a todo inteligible; más aún: poder hacerlo pertenece necesariamente a la naturaleza del intelecto, porque el intelecto tiene por objeto el ser total considerado en su carácter común absoluto [*omnis intellectus est totius entis communissime sumpti*]; ahora bien, se acaba de probar que lo Primero no puede tener ninguna intelección que no le sea idéntica; por lo tanto, posee la intelección de todo inteligible, actual, distinta e idéntica a sí misma, es decir perpetua y necesaria como él. Por otra parte, no es menos cierto que el conocimiento que posee de las otras cosas es anterior al ser de las cosas mismas. En tanto que idéntico a lo Primero, este conocimiento es necesario como él, y dado que el ser de ningún otro inteligible es necesario, su ser es necesariamente pos-

---

74 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 23; t. 1, pp. 206-208.

75 "Quarta conclusio principalis praembula de intellectu et voluntate Dei ad infinitatem probandam est ista: intellectus Primi intelligit semper et distincto actu et necessario quodcumque intelligibile, prius naturaliter quam illud sit in se". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 24; t. 1, p. 208. *De primo principio*, ed. E. Roche, c. 6, concl. 8; p. 100.

terior al conocimiento que tiene de él[76]. Es el único caso en la doctrina de Duns Escoto en el cual la intelección precede a lo inteligible. Él se limita por otra parte, precisamente, al conocimiento que lo Primero tiene de los inteligibles "otros que él", y puede reducirse al conocimiento que tiene Dios de su propia esencia, que es anterior a todo el resto.

Duns Escoto posee de ahora en más todas las condiciones requeridas para establecer la infinitud de lo Primero. Al proceder a la determinación de esta prueba, va a examinar en primer lugar el método seguido en esta cuestión por dos de sus predecesores. La consideración de estas pruebas en este momento preciso se justifica porque uno y otro se apoyan en la eficiencia de lo Primero para demostrar su infinitud; ahora bien, la primera de las pruebas escotistas se fundará en la causalidad eficiente; es entonces natural, sin privarse de buscar una nueva demostración, asegurarse en primer lugar si las pruebas ofrecidas por otros no serían suficientes para establecerla.

b) *La vía de la eficiencia*

Es destacable que Duns Escoto haya pensado en primer lugar en sopesar el valor de los argumentos de Aristóteles. Él resume su doctrina en la línea de una corrección histórica perfecta: lo Primero mueve con un movimiento infinito, por lo tanto posee un poder infinito. Los textos a los cuales remite Duns Escoto son los de la *Physica*, III, c. 5, y de la *Metaphysica,* XII, c. 7, donde Aristóteles afirma que el primer motor inmóvil no puede tener "magnitud" infinita, porque la noción de una magnitud infinita es contradictoria, ni finita, porque mueve durante un tiempo infinito, y porque "nada finito puede tener un poder infinito"[77].

Se observa de inmediato qué es lo que debe interesar a Duns Escoto de este problema. En primer lugar, se trata de un problema propiamente filosófico: el de la existencia de un Primero, del cual el mismo Duns Escoto habla tan puramente como filósofo que, desde que ha comenzado a establecer su existencia, no lo ha llamado Dios ni una sola vez. Algunas veces utiliza un neutro, el *Effectivum* o el *Primum* por ejemplo, y otras habla de él como de un *natura*, pero nunca (salvo

---

[76] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 24; t. 1, p. 208.

[77] Aristoteles, *Metaphysica*, XII, 7, 1073 a 7. La pregunta acerca de si Aristóteles remite aquí (1073 a 5) a su propia *Physica* es controvertida. Bonitz piensa que Aristóteles remite a *Physica* 267 b 17; Ross (*Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p. 382) estima que remite simplemente a la demostración que la *metafísica* misma acaba de dar. Sea como fuere, el poder infinito del Primer Motor ya se afirma en la *Physica* (266 a 24-b 6) y por la misma razón: él mueve eternamente.

error de nuestra parte) habla de él, como sí lo hacía libremente al discutir el objeto de la teología, llamándolo *Deus*. Ciertamente, el Primero del filósofo es el mismo "sujeto" que el Dios del teólogo, pero pareciera que este mismo sujeto se presenta bajo el aspecto de dos "objetos" diferentes. Aquí está en cuestión el objeto de la metafísica; Duns Escoto y Aristóteles se hallan, entonces, en el mismo terreno.

Por otra parte, Duns Escoto ya ha superado a Aristóteles en este terreno; y hasta se puede decir que no le ha hecho propiamente compañía desde el comienzo. Al rehusarse a fundar su prueba en el hecho *físico* del movimiento, y al fundarla en la causalidad en el orden del *ens*, se encamina hacia un Primero que, si es infinito, lo será de un modo distinto a como lo era en el orden cosmológico de la motricidad. Por ello mismo, la opción inicial entre Avicena y Averroes era decisiva, mientras que Tomás de Aquino se presenta siempre para el pensamiento de Duns Escoto como un metafísico que elige mal su punto de partida e intenta destacar a la metafísica respecto de una física incapaz de brindarle los servicios que se le requieren. Ciertamente, Duns Escoto observa bien que Tomás de Aquino concluye como un metafísico, pero justamente: ¿por qué comienza como físico, dado que, de todas maneras, necesita ser más metafísico para concluir en un *primer* motor que físico para probar que es un primer *motor*? Por ello, al instalarse desde el comienzo en el ser común, Duns Escoto ha alcanzado directamente un Primero cuyo conocimiento abarca la totalidad de los inteligibles, y cuya voluntad puede libremente amarlos a todos. Cuando en este momento se vuelve hacia a Aristóteles, ¿cómo no ver que él ya lo ha dejado lejos detrás de sí? Habiendo partido de un problema cosmológico, el Estagirita no ha salido aún de él. En realidad, nunca saldrá de ahí, y, en este punto, Averroes es su fiel intérprete al sostener que el probar la existencia de Dios pertenece a la física y no a la metafísica. ¿Qué otro primer principio que un Primer Motor puede alcanzarse a partir del movimiento? ¿Qué otra infinitud puede legítimamente atribuirse a un motor, precisamente en tanto que tal, que la de su poder de mover? Esto es lo que correctamente hace Aristóteles. El Primero mueve eternamente, por lo tanto su poder motor es inagotable y sin límites: es infinito; pero el Primero de Duns Escoto no puede ser infinito en este sentido limitado, pues es ya para nosotros una esencia primera cuya triple causalidad, en los órdenes de la eficiencia, del fin y de la eminencia, incluye una inteligencia y una voluntad sin límites, que forman con ella algo uno. Se podría, sin inconvenientes, permitir a esta energía suprema del cosmos mover eternamente nuestro mundo, sin exigirle el secreto de un infinito en el cual el mismo Aristóteles nunca pensó.

Pero se trata de Aristóteles, cuya autoridad filosófica es grande, y cada vez que es posible, aun cuando no se rinde a una autoridad, Duns Escoto lo utiliza. Es lo que él llama dar apariencia a un argumento, *colorare rationem*. Nadie

ignora que ha usado este método, en un caso que encontraremos enseguida, con el célebre argumento de san Anselmo, pero somete al mismo tratamiento al que utiliza aquí Aristóteles. Esto le es necesario, pues su misma premisa es inaceptable para un cristiano. *Primum movet motu infinito*: he aquí lo verdadero en el mundo eterno e increado de Aristóteles, o que lo sería en el mundo del cual Tomás de Aquino reconoce que podría ser creado desde toda la eternidad, pero que no lo es en el mundo cristiano que Dios ha creado en o con el tiempo. Para utilizar a Aristóteles, partamos una vez más de lo *posible*. Como causa absolutamente primera, la esencia puede mover por sí misma y sin la ayuda de cualquier otra cosa; en tanto que ilimitada en su poder, dado que no requiere ninguna condición exterior, puede producir un movimiento infinito; ahora bien, aquello cuyo efecto puede ser infinito, es infinito; por lo tanto, ella es infinita.

Esta interpretación de la prueba implica manifiestamente la de toda la metafísica de las causas. En lugar de presentarse como un caso privilegiado que justifica la atribución al Primero de una infinitud limitada, la de su poder –y no olvidemos que Aristóteles excluye formalmente la de la magnitud, que rechaza como corporal en sí–, la causalidad del movimiento ya sólo se presenta como un caso particular de una eficiencia absolutamente sin límites: el primero que mueve tiene la fuerza de producir todos los efectos que pueden producirse por el movimiento; ahora bien, ellos son infinitos si el movimiento puede ser infinito; por lo tanto, si mueve al infinito, es infinito[78]. Sin embargo, aun modificado de esta manera, el argumento de Aristóteles no carece aún de reproches, precisamente porque la infinitud del movimiento sólo autoriza a concluir en una infinidad de duración y de poder motor, lo cual no es todavía la infinitud pura y simple de la esencia que buscamos. Para llegar a ello, es necesario demostrar una infinitud causal sin ninguna restricción; no la que puede causar indefinidamente seres de la misma especie; tampoco aquella, cuya posibilidad por otra parte negaría Aristóteles, que podría causar indefinidamente una infinidad de especies diferentes, sino una infinitud causal tal que pueda causar simultáneamente todos los efectos composibles o, a su elección, cualquiera de aquellos que no lo son. Entendemos por ello que, aun cuando esta causa primera no pueda causar que lo "blanco" sea "negro", puede al menos causar simultáneamente todo aquello que es simultáneamente causable, y causar separadamente todo efecto cuya simultaneidad fuera contradictoria.

Para llegar ahí es preciso abandonar decididamente, ciertamente no la conclusión de Aristóteles, sino su principio, ya que el solo hecho de que el motor

[78] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, d. 2, q. 2, a. 2, n. 25; t. 1, p. 209. "Primum movens simul habet in virtute sua omnes effectus possibiles produci per motum; sed illi sunt infiniti si motus potest esse infinitus; ergo si movet in infinitum, est infinitum". Resume en *Reportata Parisiensia*, d. 2, q 3, n. 5.

pueda mover eternamente no fundará nunca una conclusión de este tipo. Duns Escoto llega entonces a elaborar una última justificación para esclarecer la conclusión de Aristóteles. "Ultima probabilitas quae ocurrit pro consequentia Aristotelis declaranda est ita": todo aquello que puede causar, tanto simultánea cuanto separadamente, muchos efectos, cada uno de los cuales requiere en su causa la perfección particular que le es propia, es más perfecto si las puede causar simultáneamente que si lo puede hacer separadamente; si puede causar simultáneamente su infinitud, él mismo es infinito, y lo sigue siendo aún cuando la naturaleza de algunos efectos impedirían que fueran simultáneamente causados, dado que, en cuanto a lo que es de sí mismo, esta causa seguiría siendo capaz de causar su infinitud[79].

Para conceder en este sentido la conclusión de Aristóteles, es necesario más que su principio, y conferirle al mismo una generalidad que Aristóteles mismo no había previsto. Duns Escoto no prueba aquí el infinito de Aristóteles, sino el suyo. Este Primero, que posee "omnem causalitatem omnis causae possibilis formaliter et simul", no es aún el Todopoderoso de la teología cristiana, del cual el Doctor Sutil hará siempre un "objeto de fe", y no certeza accesible a la sola razón natural, sino que es al menos un "poder infinito que, en tanto que es por sí mismo, posee *eminentemente* la causalidad requerida para causar simultáneamente una infinidad de efectos, si su naturaleza fuera tal que pudieran ser simultáneamente causados"[80]. En síntesis, es necesaria una profunda modificación del argumento de Aristóteles para extraer de ahí la infinitud del poder divino accesible al filósofo, que seguirá lejos de la "omnipotencia" divina absoluta, que sólo conoce la fe del teólogo.

Se podría proceder de otra manera, sin eliminar la vía de la eficiencia, y sostener que el poder creador es infinito por pleno derecho. En efecto, en la creación *ex nihilo*, cuyos términos extremos son la criatura y la nada, la distan-

---

79 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, d. 2, q. 2, a. 2, n. 26; t. 1, p. 210.

80 "Licet ergo omnipotentiam proprie dictam secundum intentionem theologorum tantum creditam esse et non naturali rationem credam posse probari, sicut dicitur distinctione 42, probatur tamen infinita potentia, qua simul, quantum est ex se, habet omnem causalitatem, qua simul posset in infinita, si simul essent factibilia". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 27; t. 1, pp. 211-212. La objeción refutada en el artículo 28 es que, aún siendo infinita, este poder no sería todavía causa total, es decir capaz de causar sus efectos últimos sin el concurso de las causas intermediarias. Como se verá más tarde, una causalidad absoluta de este tipo es justamente la "omni-potencia" tal como la entienden los teólogos. No es posible que la demuestre ningún filósofo. Lo que probaría el argumento de Aristóteles modificado de este modo es que el poder del Primero, que puede o no darse en las causas intermedias, que los filósofos requieren *propter imperfectionem effectus*, contiene *eminentemente* el poder causal total de la infinidad de las causas segundas posibles, lo cual es suficiente para probar que este poder es infinito.

cia de la nada a la criatura es infinita; por lo tanto, el creador tiene un poder infinito[81]. ¿Qué validez tiene este argumento?

En primer lugar, destaquemos que supone admitida la noción de creación. El mismo Duns Escoto se ha preguntado en otro lugar en qué medida dicha noción es accesible al filósofo[82]. Por el momento, se conforma con establecerla como objeto de fe: *sed hoc antecedens ponitur tantum creditum*. Si el poder que tiene el Primero de crear el mundo de esta manera es objeto de fe, no de prueba, no es posible apoyarse en él para demostrar filosóficamente que el poder de Dios es infinito. En esto se apoya Duns Escoto para descartar *a priori* este argumento. Sin embargo, aun suponiendo que se acepte sin reservas la noción de creación entre las que son accesibles a la razón natural, no sería posible apoyarse en ella para probar que el Primero es infinitamente poderoso.

Una posición de este tipo puede sorprender, si se ignora cómo la justifica Duns Escoto. Las nociones de "omnipotencia" y de "creación" están vinculadas en la memoria por el recuerdo del símbolo de los Apóstoles: "Credo in Deum patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae". Podemos estar seguros de que Duns Escoto mismo no lo olvida. Sea lo que fuere de este punto, una razón general hace por el contrario fácilmente comprensible la desconfianza de nuestro filósofo frente a una prueba de este tipo. Después de todo, la criatura sólo es algo "físico"; ¿cómo se podría encontrar en un dato finito de este tipo algo que funde un poder infinito?

Es altamente significativa la manera a través de la cual Duns Escoto justifica su crítica. Se la examinará tan cuidadosamente que encontraremos en ella, por primera vez, una de las nociones más importantes de la metafísica de Duns Escoto, que no es sin embargo la más fácil de captar: se trata de su noción del ser creado.

El argumento en cuestión se funda en la idea de que la distancia entre un ser cualquiera y la nada es infinita, lo cual Duns Escoto niega absolutamente. Para que exista una distancia infinita entre dos términos, es preciso que uno de esos términos sea infinito. Entre Dios y la criatura más perfecta posible, si existiera una, la distancia sería también infinita, no a causa de la distancia intermediaria entre los términos extremos, sino a causa de la infinitud de uno de esos dos términos. En síntesis, la distancia entre dos términos es tanto más grande cuanto más perfecto es uno de ellos. Ahora bien, en el caso del par criatura-nada, el término más perfecto es aún finito; por lo tanto, la distancia que lo separa de la nada es ella misma finita y no existe ninguna necesidad de un poder infinito

81 Se podría construir este argumento a partir de planteamientos tomistas, pero, que esté en nuestro conocimiento, santo Tomás no ha hecho uso de ellos.

82 Ver Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII.

para atravesarla[83]. No nos equivoquemos: Duns Escoto no intenta sostener aquí que otro ser que no sea el Primero puede crear, sino que, como tendremos amplia ocasión de ver, él sostiene expresamente que si crear es un privilegio divino, no lo es por esta razón[84]. Por el momento retengamos la enseñanza, capital para la ontología de Duns Escoto, que resulta de este texto: la distancia que separa a un ser de la nada no se mide por la distancia infinita que separa existir de no existir, sino por la distancia finita que separa el ser cualquier cosa del no ser nada[85]. El argumento de Aristóteles por la causa eficiente podía ser conservado, en rigor, después de haber sufrido las modificaciones necesarias; éste debe ser pura y simplemente rechazado.

c) *Las vías del intelecto*, *de la voluntad y de la eminencia*

Luego de haber establecido la infinitud del Primero siguiendo la vía de la eficiencia, es posible establecerla siguiendo las vías de la intelección, de la voluntad y de la eminencia[86]. El intelecto de la causa absolutamente primera concibe simultáneamente la totalidad de los inteligibles. Ahora bien, los inteligibles son infinitos, como se observa fácilmente en relación con nuestro intelecto, el cual nunca terminará de aprehenderlos uno después del otro[87]. Se denominará "infinito en potencia" a esta infinidad de términos sucesivamente dados que, siendo simultáneamente dados, serían "infinito en acto"[88]. Si, como lo hemos

---

83 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 29; t. 1, pp. 213-214.

84 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 2, q. 3, n. 4.

85 El grado propio de cada ser está definido por la perfección intrínseca de su esencia, independientemente de su referencia posible a otros seres: "Nam quaelibet entitas habet intrinsecum sibi gradum suae perfectionis, in quo est finitum, si est finitum, et in quo infinitum, si potest esse infinitum et non per aliquid accidens sibi". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2. a. 2, n. 33; t. 1, p. 218.

86 El orden de eminencia es la división del orden esencial en el cual "prius dicitur eminens, et posterius, quod est excessum. Ut breviter dicatur, quidquid est perfectius et nobilius secundum essentiam est sic prius". Duns Escoto, *De primo principio*, ed. E. Roche, p. 4. Remite a Aristoteles, *Metaphysica*, IX, 8, 1050 a 4; en realidad, se inspira en Dionisio, *De divinis nominibus*, VII.

87 Duns Escoto, en el *De primo principio*, IV, ed. E. Roche, p. 106, remite además a Agustín, *De civitate Dei*, XVIII; *P. L.*, t. 41, col. 367-368.

88 "Quaecumque sunt infinita in potentia, ita quod in accipiendo alterum post alterum nullum possunt habere finem, illa omnia, si simul actu sunt, sunt infinita actu: intelligibilia sunt hujusmodi respectu intellectus creati, satis patet; et in intellectu increato sunt simul omnia intellecta actu quae a creato sunt succesive intellecta; ergo sunt ibi actu infinita intellecta". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 30; t. 1, p. 214.

indicado a modo de preámbulo[89], el intelecto del Primero conoce siempre, a través de un acto distinto y necesario, todo lo que es inteligible, es posible concluir que el Primero conoce siempre y a través de un acto distinto, y por lo tanto único, la totalidad de los inteligibles. Ahora bien, un intelecto de este tipo es infinito por pleno derecho, pues no puede aprehender de una vez la infinidad de los inteligibles sin incluir necesariamente, en modo eminente, las perfecciones de una infinidad de esencias inteligibles, cada una de las cuales incluye la perfección correspondiente a su razón propia. En tanto que infinitas y consideradas todas a la vez, ellas constituyen una perfección inicial, y como están eminentemente contenidas en el intelecto que las concibe, este intelecto es él mismo infinito.

El término "eminentemente" no se introduce subrepticiamente en esta demostración, puesto que ya ha sido probado, en sus preámbulos, que los inteligibles están en el intelecto del Primero antes de existir en sí mismos. Por lo tanto, este intelecto no resulta de su agrupamiento; ellos son producidos por él. Por otra parte, tampoco se ve de qué modo su adición podría constituirlo, pues cada uno de ellos, siendo finito, añade algo a la suma de los otros, en tanto que cada uno de ellos es finito de manera similar; pero cada uno de ellos no puede añadir lo que fuere a su causa, que es infinita. Precisamente porque es infinita, el primer intelecto concibe simultáneamente una infinidad de razones inteligibles finitas; en tanto que éstas presuponen un intelecto infinito, ellas no pueden constituirlo. El único presupuesto que se requiere para una intelección de este orden es la *natura prima*, la esencia primera misma, cuya sola presencia al intelecto del Primero es suficiente para causar en él el conocimiento de todo objeto inteligible cualquiera, sin el concurso de ningún otro objeto. Es decir que ningún otro objeto puede añadir inteligibilidad al de la intelección primera; lo inteligible primero no es por lo tanto "finito" por nada, él es "in-finito", y lo es en su ser mismo, dado que cada cosa es en el orden del ser como lo es en el orden de la inteligibilidad. Intelección infinita, intelecto infinito, ser infinito, son tres momentos de una única y misma realidad[90].

Es posible obtener una prueba análoga de la razón de fin último. Nuestra voluntad puede desear y amar algo más grande que todo objeto finito, del mismo modo que nuestro intelecto puede, en aquello que es de su propia naturaleza, conocer algo más grande que todo objeto finito[91]. Yendo más lejos, parece también que una inclinación natural nos lleva a amar de manera suprema un bien infinito, pues nuestra voluntad, que es libre, no sólo se dirige a un objeto de este

---

[89] Ver pp. 58-59.

[90] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 30; t. 1, p. 215. Cfr. *Reportata Parisiensia*, I, d. 2, q. 3, n. 7 y *De primo principio*, IV, ed. E. Roche, pp. 100-106.

[91] Ver *Mediaeval Studies*, 1948 (10), p. 54.

tipo desde sí misma [*ex se*], sin disposición adquirida por un esfuerzo anterior (*sine habita*), prontamente y con placer [*prompte et delectabliter*], sino que parece que no puede descansar perfectamente en ninguna otra cosa. Esta experiencia es importante y, a su manera, decisiva, ya que si ser infinito fuera contradictorio al bien, la voluntad no tendería tan fácilmente hacia el bien infinito como hacia el término de su descanso. Este punto será examinado enseguida de más cerca, a propósito del objeto del intelecto, pero se puede decir, a partir de este momento, que la tendencia natural de nuestra voluntad libre hacia un bien infinito implica la infinitud de su objeto[92].

La argumentación de Duns Escoto acerca de este punto es simple, clara, y nada autoriza a pensar que no la considera como estrictamente filosófica. En efecto, en su opinión, ella lo es, pues si bien no ha admitido que el hombre tenga un conocimiento natural "distinto" y completo de su fin último, siempre ha enseñado, en primer lugar que el hombre está naturalmente ordenado a Dios como a su fin, y luego que el hombre puede saberlo y, por lo mismo, saber que Dios es su fin[93]. Sin embargo, es preciso recordar los límites que debe necesariamente implicar un conocimiento de este tipo, en virtud de principios establecidos por el mismo Duns Escoto. El concepto más perfecto de Dios que nos es naturalmente accesible es el de ser infinito. El hombre puede entonces conocerse como naturalmente ordenado al ser infinito, y en la medida en que se advierte como tal, puede saber que existe un ser infinito. Sin embargo, esto no significa que el concepto de ser infinito nos permita deducir lo que es Dios precisamente en tanto que Dios. La naturaleza misma del concepto se opone a ello, "quia conceptus quosdam communes habemus de substantiis immaterialibus et materialibus". Supongamos que exista una figura geométrica "primera", y que lo sepamos, pero que no sepamos que sea el triángulo; podremos atribuir a esta figura primera todas las propiedades que le pertenecen en tanto que figura, pero no en tanto que triángulo[94]. El hombre puede entonces naturalmente saber que el

---

[92] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 31; t. 1, p. 216.

[93] "Item homo naturaliter appetit finem istum quem dicis supernaturalem; igitur ad illum finem naturaliter ordinatur; ergo ex tali ordinatione potest concludi iste finis ex cognitione naturae ordinatae ad ipsum". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol, q. 1, a. 2, n. 9; t. 1, p. 10. Al expresarse acerca de esta objeción, Duns Escoto declara más adelante: "Sed in quantum adducitur (sc. auctoritas Augustini) contra illam responsionem de fine naturali et supernaturali, concedo Deum esse finem naturalem hominis, licet non naturaliter adipiscendum, sed supernaturaliter. Et hoc probat ratio sequens de desiderio naturali, quam concedo". *Opus Oxoniense*, Prol, q. 1, a. 2, n. 11; t. 1, p. 12. Inmediatamente después, Duns Escoto niega que Avicena haya podido saber, sin ayuda de la teología, "ens esse primum objectum intellectus nostri, et hoc secundum totam indifferentiam entis ad sensibilia et insensibilia".

[94] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2, n. 16; t. 1, pp. 16-17. Al final del artículo, está previsto que si se pone en duda el carácter "común" de nuestro concepto de Primero, será preciso

ser primero es infinito, porque puede observar en sí mismo que experimenta el deseo de tal infinito, y puede saber naturalmente de este ser todo lo que pertenece a un ser, a partir del hecho de que, al ser primero en el ser, él es al mismo tiempo infinito.

Después de las vías de la intelección y de la voluntad, la cuarta vía que conduce a la infinitud del Primero es la de la "eminencia". Esta eminencia, lo hemos hecho notar, es absoluta, es decir suprema; ahora bien, no es contradictorio que algo sea más perfecto que lo finito, pero sí lo es que algo sea más perfecto que el ser supremamente eminente en el orden del ser. Por lo tanto, si no existe contradicción entre la infinitud y el ser, el Primero puede ser infinito, y dado que es más grande ser infinito que finito, el ser supremamente eminente en tanto que ser es necesariamente infinito.

Es posible presentar el mismo argumento bajo otra forma, en la cual la infinitud será naturalmente considerada en el sentido de infinitud "intensiva", y no sólo "extensiva" como lo es la del primer motor de Aristóteles, que mueve indefinidamente al mundo en el tiempo. He aquí el argumento: si ser infinito no repugna a su naturaleza, un ser no es perfecto a menos que sea infinito; en efecto, podría ser infinito; por lo tanto, si por hipótesis, no lo es, él no es perfecto. De ahí resulta que el ser supremamente eminente en el orden del ser, y en consecuencia todo ser perfecto, es un ser infinito.

El punto delicado de esta prueba, como también de la que se toma del objeto de la voluntad es la composibilidad que supone entre "ser" e "infinito". Duns Escoto observa, en referencia a esto, que su composibilidad no podría ser demostrada *a priori*, porque la noción de ser, al ser primera, no puede ser esclarecida por ninguna otra. Al menos es posible constatar que, si existe alguna no composibilidad entre estas dos nociones, ella no aparece en ninguna parte. El ser es conocido por sí, pero lo infinito se concibe a través de lo finito. La noción que comúnmente se tiene de él puede ser descrita como sigue: lo infinito es aquello que no sólo excede a un finito dado en alguna proporción finita precisa, sino que lo supera además más allá de toda proporción asignable[95]. Dicho esto,

---

al menos conceder su carácter "imperfecto", dado que está tomado de lo sensible; la conclusión sigue siendo la misma en los dos casos. Recordemos la definición del conocimiento natural: "Pro statu autem isto, secundum Philosophum, intellectus possibilis natus est moveri ad cognitionem ab intellectu agente et phantasmate; igitur sola illa cognitio naturalis est quae ab istis agentibus potest imprimi". *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2, n. 21; t. 1, p. 20.

[95] "Infinitum intelligimus per finitum, et hoc vulgariter sic expono: infinitum est quod aliquod finitum datum secundum nullam habitudinem finitam praecise excedit, sed ultra omnem habitudinem assignabilem excedit adhuc". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 31; t. 1, p. 216. "Infinitum est quod quodcumque finitum datum ultra omnem proportionem excedit". *Reportata Parisiensia*, I, d. 2, q. 3, 1.

no aparece ninguna incompatibilidad entre la infinitud y el ser. En efecto, recordemos que el ser en cuestión es "común", es decir completamente indeterminado, y que la "finitud" no es la esencia del ser concebido de esta manera: *de ratione entis non est finitas*. No es tampoco uno de los trascendentales que son convertibles con el ser. Por lo tanto, es posible pensar "ser infinito" sin caer en ninguna contradicción. Más aún, no es posible asociar estos dos términos sin percibir su notable acuerdo: "¿Por qué el intelecto, cuyo objeto es el ser, no manifiesta ninguna repugnancia en concebir algo como infinito? ¿Por qué, por el contrario, esto le parece lo más perfecto inteligible? Sería sorprendente que ningún intelecto percibiera una contradicción de este tipo concerniente a su objeto primero, siendo que una disonancia lastima tan fácilmente el oído. En efecto, si una discordancia se percibe de inmediato y si ella lastima, ¿cómo es posible que ningún intelecto rechace de inmediato un inteligible infinito como no conveniente e incluso como destructivo para su objeto primero?"[96]. Por lo tanto, existe compatibilidad entre la infinitud y el ser, y si la infinitud es una perfección *posible* del ser, el ser supremo es necesariamente infinito.

Duns Escoto cualifica también a este ser supremo en tanto que ser, o supremamente eminente, como "un ser mayor que el cual nada puede concebirse", y por ello el famoso argumento de san Anselmo se le presenta aquí como utilizable, siempre que se le introduzca la modificación necesaria, para transformar lo que se considera una prueba de existencia en prueba de infinitud del Primero. Duns Escoto lo ha entendido de esta manera: esto resulta a la vez de sus propias declaraciones y del lugar que le asigna al argumento del *Proslogion*, revisado y corregido por él, en el conjunto de su propia argumentación[97]. En efecto, recordemos una vez más que, en el punto en el cual nos hallamos, la existencia misma del Primero se encuentra irrevocablemente establecida. No obstante, se podría sostener que Duns Escoto apela aquí a un argumento suplementario, al

---

[96] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 32; t. 1, p. 217. "Quare intellectus, cujus objectum est ens, nullam invenit repugnantiam intelligendo aliquod infinitum, immo videtur perfectissimum intelligibile? Mirum est autem si nulli intellectui talis contradictio patens fiat circa ejus primum ejus objectum, cum discordia in sono ita faciliter offendat auditum; si enim disconveniens, statim ut percipitur offendit, cur nullus intellectus ab intelligibili infinito naturaliter refugit, sicut a non conveniente, suum ita objectum primum destruente?". Cfr. *Reportata Parisiensia*, I, d. 2, q. 3, n. 8.

[97] En sentido contrario, ver E. Bettoni, *L'ascesa a Dio in Duns Scot*, c. 2, pp. 30-31, y c. 4, p. 79. El autor se opone a S. Belmond y a Z. Van Woestyne (*L'ascesa a Dio in Duns Scot*, p. 31, notas 2 y 3) que sostienen que Duns Escoto ha "coloreado" el argumento para probar no la existencia de Dios sino su infinitud. Estos dos últimos intérpretes se fundan en el sentido obvio del texto del mismo Duns Escoto: "Quomodo autem ratio ejus (sc. Anselmi) valeat, dicitur in sequenti quaestione, a. 6, quod fiet ad infinitatem probandam". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, n. 8; t. 1, p. 189.

menos a título de probabilidad que refuerza las pruebas mismas consideradas como adquiridas. Sólo el examen del texto permitirá optar entre estas dos hipótesis.

Se ha escrito mucho acerca del sentido del verbo *colorare*, en la conocida frase de los historiadores: "Per illud potest colorari illa ratio Anselmi de summo cogitabili". En realidad, sería imprudente en primer lugar atribuirle un sentido preciso, para interpretar lo que sigue en función de ese sentido elegido. Es más bien la determinación exacta de lo que hace a continuación Duns Escoto la que nos esclarecerá el sentido de este verbo. Si se juzgara por el uso que el mismo Duns Escoto acaba de hacer de él, al "colorear" un argumento de Aristóteles, este verbo podría designar una modificación tan profunda que equivaldría a una transposición propiamente dicha. Pero ¿por qué pasar de un caso al otro? Cada caso se basta a sí mismo.

Por consiguiente, partiendo de la definición nominal de la palabra "Dios" que propone san Anselmo en el *Proslogion*, II, y que resume por otra parte a su manera, Duns Escoto propone añadir a *Deus est quo cogitatio majus cogitari non potest*, la importante frase: *sine contradictione*. Decimos que esta frase es importante porque, si la definición en cuestión implicara contradicción, ella no sería pensable. Ahora bien, precisamente, el mismo Duns Escoto acaba de experimentar alguna dificultad para probar que no existe contradicción entre las nociones de "ser" y de "infinito". La naturaleza misma del problema lo torna difícil de resolver; el Doctor Sutil ha creído mejor, finalmente, como se acaba de ver, apelar a esta suerte de experiencia colectiva del entendimiento humano que, muy lejos de entrañar alguna discordancia, percibe más bien una consonancia íntima y profundamente satisfactoria entre ambos términos. Si para ello apela aquí a san Anselmo, parece que es precisamente porque el argumento del *Proslogion* permite establecer la *posibilidad* metafísica de la noción de ser infinito. Ahora bien, esta posibilidad no es sino su ausencia de contradicción. Si se muestra que la noción de ser infinito no es contradictoria, aunque se la establezca en primer lugar en el entendimiento y luego como realizada, se habrá demostrado la posibilidad completa de un ser de este tipo. Esto no probará que exista un ser infinito, sino que el Primero, cuya existencia se acaba de establecer, *puede ser alcanzado como infinito siguiendo la vía de la eminencia*, que es precisamente lo que intenta demostrar.

Aquí se trata de establecer, por lo tanto, que lo supremo concebible existe en realidad: *summum cogitabile praedictum sine contradictione esse in re*. En primer lugar, se prueba para el ser quiditativo [*esse quidditativum*], es decir para el ser que pertenece a la esencia que designan estas palabras: aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Si la fórmula implicara contradicción, sería preciso concluir de ello que esta esencia, considerada como esencia, no tiene ser, lo cual significaría que, en el orden de realidad propio de la esencia, ésta no existe "en

realidad". En realidad, no es de ningún modo contradictoria; pero, ¿cómo lo prueba Duns Escoto? Apelando a la experiencia misma que justifica la premisa menor de su *quarta via*, es decir: *infinitum non repugnat enti*, y la razón para afirmarlo sigue siendo la que ya ha propuesto: "en este supremo objeto de pensamiento [*in tali cogitabili summo*], el entendimiento encuentra una satisfacción suprema [*summe quiescit intellectus*]; de esta manera, por lo tanto, este objeto supremo incluye también la razón del objeto primero del intelecto creado, a saber el ser, y esto en grado supremo [*ergo in ipso summo est ratio primi objecti intellectus creati*, *scilicet entis*, *et hoc in summo*]. Considerado en su conjunto, este primer momento del argumento prueba por lo tanto que, al hablar de la realidad de la esencia, la del ser infinito, en tanto que es posible, existe en realidad.

Pasemos del *esse essentiae*, que es en realidad pero sólo en el pensamiento, al *esse existentiae*, que existe en realidad fuera del pensamiento. Se trata de mostrar que lo "supremamente pensable" [*summe cogitabile*] no existe sólo en el entendimiento que lo piensa. De este modo se llega a dos momentos, ninguno de los cuales se halla representado en el argumento del mismo san Anselmo. El primero consiste en tomar nota de que lo "supremamente pensable" es posible, tal como acaba de establecerse. El segundo consiste en mostrar que si este ser "posible" no existiera en realidad, sería contradictorio; no tanto porque la noción de un ser de este tipo que no existiera fuera en sí misma contradictoria, como lo había sostenido san Anselmo, sino por esta razón específicamente escotista: es contradictorio para la noción de este tipo de ser existir por otra causa. De ahí, es decir a partir de su propia prueba, Duns Escoto concluye, no en que lo supremamente pensable existe en realidad, sino en que aquello que existe en realidad es un "pensable mayor" que aquello sólo existe en el entendimiento [*majus igitur cogitabile est quod est in re quam quod est tantum in intellectu*]. Acerca de lo cual establece la siguiente precisión: no se lo entenderá en el sentido en que este objeto de pensamiento sería más pensable si existiera, sino en el sentido en que lo que existe es un pensable mayor que el que sólo existe en el entendimiento[98].

¿Qué ha hecho aquí Duns Escoto? En primer lugar, ha sustituido la prueba de la existencia de Dios propuesta por san Anselmo por su propia prueba de la existencia del Primero. Si es contradictorio que el Primero no exista, dice expre-

---

98 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 32; t. 1, pp 217-218. Duns Escoto, que acaba de descartar esta última interpretación, la retoma sin embargo enseguida para "colorear" también de otro modo la prueba de san Anselmo (*vel aliter coloratur*). Se obtiene entonces lo que sigue: aquello que existe es más pensable, es decir más cognoscible (en tanto que objeto de una *intuición* posible) que lo que lo es aquello que, al no existir, sólo puede ser conocido por modo de *abstracción*. Ahora bien, el conocimiento intuitivo es más perfecto que el conocimiento abstractivo: *ergo*.

samente el Doctor Sutil, es "quia repugnat rationi ejus esse ab alia causa, sicut patuit prius in secunda conclusione de primo effectivo". El argumento al cual se nos remite aquí se proponía mostrar que el *primum effectivum*, cuya existencia ya estaba demostrada en ese momento, debía ser considerado además como "incausable"[99]. ¿Por qué Duns Escoto invocaría aquí un argumento que supone ya demostrada la existencia del Primero, si lo que se propone es demostrar su existencia? Es posible pensar que más bien hace lo siguiente: habiendo probado a su manera y satisfacción que el Primero existe, y también que es infinito, Duns Escoto modifica el argumento del *Proslogion* para lograr que pruebe de manera correcta esta misma infinitud del Primero. El intento puede tener éxito, pues si ya se ha probado la existencia de una primera causa eficiente ella misma incausable (lo cual no se lleva a cabo a partir de la definición nominal de Dios sino a partir de la causalidad del ser) es posible probar a continuación que, lejos de ser contradictoria e imposible, la noción de un ser supremo e infinito que exista es "más" pensable que la del mismo ser concebido como no existente. Si esta interpretación es correcta, la utilización del argumento de san Anselmo tiene por objeto probar precisamente la infinitud del Primero[100].

De regreso al conjunto de este edificio dialéctico, y para precisar su plano y objeto sin equívoco posible, Duns Escoto recuerda que ha probado, sucesivamente: en primer lugar, que existe un ser absolutamente primero [*simpliciter primum*] con la triple primacía de la eficiencia, del fin y de la eminencia, y que este ser es tan absolutamente primero que nada puede existir antes que él; de este modo, precisa Duns Escoto, el ser de Dios se halla establecido "en cuanto a las propiedades de Dios relativas a la criatura, o en tanto que determina las relaciones y las dependencias de las criaturas frente a él[101]; en segundo lugar, ha probado siguiendo cuatro vías que este Primero es infinito como primer eficiente, como primer cognoscente de todos los cognoscibles, como fin último y como supremamente eminente. Sólo resta en este momento –concluye finalmente Duns Escoto– unir las conclusiones precedentes de la siguiente manera: existe de manera actual entre los seres un ser primero de manera triple; aquello que es primero de manera triple entre los seres es infinito; por lo tanto existe algún ser infinito. De este modo se prueba el ser de Dios, en cuanto a la más perfecta perfección absoluta de Dios que podamos concebir. Hemos probado, por lo tanto, de esta manera, la existencia de Dios, y hemos alcanzado con el

---

99 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 1, n. 16; t. 1, pp. 195-196.

100 Cfr. Duns Escoto, *De primo principio*, c. 4, ed. E. Roche, pp. 122-124.

101 "…et in hoc probatum esse de Deo quantum ad proprietates respectivas Dei ad creaturam, vel in quantum determinat respectus dependentias creaturarum ad ipsum". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d.2, q. 2, a. 2, n. 34; t. 1, p. 219. Entendemos que, en el segundo miembro de la frase, el sujeto de *determinat* es un *Deus* sobreentendido.

concepto de Dios el más perfecto que podamos concebir y que podamos tener de él[102]. El conocimiento relativo más perfecto que tenemos de Dios es que Él es el ser "primero"; el conocimiento absoluto más perfecto que tenemos de Él es que es el "ser infinito"; todo aquello que exceda este concepto de Dios, y que no se vincule con él por vía de consecuencia necesaria, escapa por lo tanto a la aprehensión del conocimiento natural, y permanece como desconocido aquí abajo para nosotros, a menos que haya complacido a Dios mismo revelarlo.

A través de las respuestas a los argumentos que en ello podrían dirigirse contra él, se observa hasta qué punto Duns Escoto tiene clara conciencia de haber superado aquí el plano de la filosofía griega. Él se objeta a sí mismo en nombre de los Antiguos: si existiera un ser infinito, ¿de qué manera existiría lugar para otra cosa en la naturaleza? y, más particularmente, ¿de qué manera existiría lugar junto a él para el mal? El Doctor Sutil responde lo siguiente: sólo se piensa aquí en una fuerza activa infinita que actúa por necesidad de naturaleza, mientras que el Primero, cuya existencia se acaba de probar, actúa libre y voluntariamente; por lo tanto, existe lugar para otra cosa fuera de él, siempre que él mismo lo consienta: aun para el mal[103]. Esta oposición fundamental entre una causa primera necesaria y una causa primera contingente, que ya se anuncia como el origen de muchas otras, nos servirá sin embargo como clave para resolver problemas que los Antiguos han resuelto mal o han renunciado a resolver. ¿Cómo puede un poder ser infinito y no obstante mover en el tiempo? Veremos que sólo la nueva noción del Primero concebido como el "ser infinito" permite aportar una respuesta satisfactoria a esta pregunta y a muchas otras. Se trata de una respuesta filosófica, ciertamente; esto ya ha sido dicho y volverá a decirse de buen grado para complacer a nuestros contemporáneos que se interesan sobre todo en este aspecto del problema; pero bastará con dejar la palabra a Duns Escoto para observar en qué otro aspecto del problema se interesaba él mismo.

---

[102] "Ergo aliquod infinitum ens existit actu. Et istud est perfectissimum conceptibile et conceptus perfectissimus, absolutus, quem possumus habere de Deo naturaliter, quod sit infinitus, sicut dicetur 3 dist. Et sic quantum ad conceptum vel esse ejus perfectissimum conceptibilem vel possibilem a nobis habere de Deo". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 34; t. 1, pp. 219-220.

[103] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 3, n. 35; t. 1, p. 220. Observar aquí la respuesta al respecto: ¿no han admitido los filósofos que hubo mal en el universo al sostener que Dios actúa por necesidad de naturaleza? Respuesta: sí, sin duda, pero les fue necesario, para ello, recurrir a un artificio para explicar que el mal puede producirse de manera contingente en el universo. El Primero es entonces concebido como produciendo necesariamente bienes opuestos, cuyas causas son contrarias, de donde, accidentalmente, se sigue el mal. Duns Escoto ya ha hecho observar que ésta es una vana tentativa de evasión (*Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 21; t. 1, p. 204), pues este "contingente" mismo sigue siendo algo "inevitable", de modo que no se sale aquí del orden de la necesidad.

Refutaremos más tarde este punto, dice, al argumentar contra los filósofos que sostienen que lo Primero hace necesariamente todo lo que él mismo hace inmediatamente; pero el argumento no crea una dificultad para los cristianos, dado que ellos dicen que Dios obra de manera contingente[104]. Aquellos que niegan a Duns Escoto el título de "filósofo cristiano" no carecen de razón, dado que, después de todo, él mismo nunca se lo ha atribuido; pero entonces es preciso ir hasta el final y decir que el único título que reclama es el de cristiano, no el de filósofo.

5. La unicidad del ser infinito

Una vez demostrada la existencia de una "naturaleza" o "quididad", aún es posible preguntarse si existe sólo una naturaleza de este tipo, o si existen muchas de ellas. En el punto de su comentario a Pedro Lombardo donde se plantea esta pregunta, Duns Escoto no duda en retomar el uso del nombre "Dios" al cual había renunciado provisoriamente cuando probaba la existencia del Primero. Él se pregunta entonces, simple y directamente, ¿existe un único Dios?

No es posible ninguna duda acerca de la respuesta. La conclusión es en efecto cierta: existe un único Dios; pero algunos dicen que esta conclusión no es racionalmente demostrable, y que sólo puede ser sostenida por fe. Esta es, especialmente, la tesis sostenida por algunos teólogos que cita Maimónides, según quien sólo la ley religiosa nos asegura que Dios es único[105]. ¿Qué se debe pensar de ello?

En primer lugar, se observará bajo qué forma se plantea el problema en la doctrina de Duns Escoto. No se trata de la opción entre dos respuestas excluyentes entre sí. Es posible, sin ninguna contradicción, que la unicidad de Dios sea al mismo tiempo un artículo de fe y un objeto de demostración racional. Éste era ya el caso de la existencia de Dios, que Duns Escoto considera un artículo de fe y al cual, sin embargo, se ha visto que no considera como imposible de demostrar[106]. Lo mismo ocurre aquí. Maimónides tiene razón en decir que la ley mosaica impone la fe en la unicidad de Dios; por otra parte, nadie ha olvida-

---

104 "Istud improbabitur d. 8, q. ultima, ubi in hoc arguetur contra Philosophos, qui ponunt Primum agere ex necessitate quodlibet quod immediate agit. Sed christiani non est argumentum difficile, quia dicunt Deum contingenter agere". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 3, n. 36; t. 1, p. 223.

105 Ver Maimónides, *Guide des Égarés*, I, c. 75, trad. S. Munk, Paris, 1856, t. 1, pp. 440-450. Cfr. II, c. 1; t. 2, pp. 42-46.

106 Cfr. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, III, d. 24, n. 21.

do el célebre texto del *Deuteronomio* (5, 6): "Audi, Israel, Dominus Deus tuus unus est", al cual se puede añadir *Isaías* (45, 5): "Extra me non est Deus". Por lo tanto, es muy cierto que la unicidad de Dios es objeto de fe, pero el mismo Dios lo ha revelado al pueblo judío dado que este pueblo, tosco y proclive a la idolatría, tenía necesidad de un ser instruido por la ley divina. Cuando Dios dice en el *Éxodo* (3, 14): "Ego sum qui sum", o cuando el Apóstol enseña en la *Carta a los Hebreos* (11, 6) que es necesario que quien se acerque a Dios crea que Él existe, ni Dios ni san Pablo intentar negar que esta verdad sea demostrable. Es útil que aun aquello que puede ser demostrado sea enseñado al conjunto del pueblo por vía de autoridad, dada la negligencia que manifiestan los hombres en la búsqueda de la verdad, la impotencia de su intelecto y los errores cometidos en sus demostraciones por aquellos que confunden lo falso y lo verdadero en la búsqueda de la verdad[107]. Cuando siguen estas demostraciones, bien puede la gente sencilla preguntarse en cuál creer[108]; por lo tanto, es bueno que una autoridad segura e infalible abra un camino fácil y accesible para todos.

Por ello, sin poner de ningún modo en duda que la unicidad de Dios sea una verdad revelada, es posible buscar pruebas demostrativas que sólo competan a la razón. Todas estas pruebas, excepto la que se funda en la necesidad del Primero, se apoyan en la infinitud de Dios, que acaba de ser demostrada. Por lo mismo, podemos con derecho considerarlas como estrictamente racionales; al descansar en el concepto más perfecto de Dios que nos es naturalmente accesible, ellas no invaden en ningún momento el terreno reservado sólo a la revelación.

Duns Escoto habría podido quizá comenzar por la quinta de sus pruebas, la que se toma directamente de la infinitud absoluta de lo Primero, pues ella dispensaría, de ser necesario, de las cuatro que la preceden. Lo absolutamente infinito no puede ser superado; dado que lo hemos definido como aquello que excede, más allá de toda proporción asignable, todo finito dado, su noción misma implica que nada la supera. Ahora bien, si existieran muchos infinitos, en ese conjunto sólo existiría uno entre ellos. Por lo tanto, en virtud de su noción misma, una pluralidad de infinitos es contradictoria e imposible: "ergo infinitum in pluribus omnino numerari non potest".

Al aplicar este mismo principio a los modos primeros del ser divino, es posible hacer notar, en primer lugar, que una pluralidad de intelectos infinitos es imposible. La prueba de ello es puramente dialéctica, y se establece, si no es por

---

[107] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 3, n. 7; t. 1, p. 230. Duns Escoto remite aquí a san Agustín, *De civitate Dei* XVIII, 41; *P.L.* 41, 600-602.

[108] "…et ideo quia simplices sequentes tales demonstrationes bene possent dubitare, cui esset assentiendum, ideo tuta est via et facilis et communis, auctoritas certa quae non potest fallere nec falli". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 3. n. 7; t. 1, p. 230.

A+B, al menos por *A* y *B*. Un intelecto infinito conoce perfectamente todo lo que es inteligible, en tanto que ello es precisamente de suyo inteligible. Sean dos dioses dados: *A* y *B*; *A* conocerá a *B* tan perfectamente como perfecta es la inteligibilidad de *B*, es decir que lo conocerá perfectamente. Ahora bien, esto es imposible. En efecto, *A* conocerá a *B* por la esencia de *B* o no lo conocerá de esta manera. Si no conoce a *B* por la esencia de *B*, siendo que sin embargo *B* es cognoscible por su esencia, *A* no conoce a *B* tan perfectamente como *B* es cognoscible; pero si conoce a *B* por la esencia de *B*, el acto cognitivo de *A* mismo es posterior a la esencia de *B*, y de este modo *A* no es Dios. La consecuencia es inevitable, pues todo acto de conocer que no es idéntico a su objeto, es posterior a este objeto. Si le fuera anterior o simultáneo, podría prescindir de él; dado que necesita de él, le es posterior. Un ser cuya esencia implica un intelecto infinito, es por lo tanto un ser único[109]. No es posible llevar más lejos la objetividad dialéctica en materia de teología natural: "ergo si sint duo dii, sint A et B...".

Procedamos a continuación a través de la vía de la voluntad. Una voluntad infinita es una voluntad recta; ella ama todo lo que puede ser amado, precisamente en tanto que puede ser amado. Retornemos a nuestros dos dioses: si *B* es otro dios, él es un bien infinito y, en este sentido, infinitamente amable; por lo tanto la voluntad de *A* ama infinitamente a *B*; ahora bien, esto es imposible, pues dado que todo ser ama naturalmente su ser más que al ser de otro, una voluntad recta, como lo es toda voluntad infinita, se prefiere naturalmente a todo el resto; de este modo, al preferirse naturalmente a *B*, *A* no podría amarlo infinitamente. Por otra parte, se podría argumentar acerca de la voluntad misma del mismo modo como se acaba de argumentar acerca de su objeto. Al referirse a la distinción agustiniana clásica entre *uti* y *frui*, Duns Escoto razona de la siguiente manera: *A* goza de *B* o lo utiliza; si lo utiliza, su voluntad está ordenada a otro objeto que sí misma; por lo tanto, no es infinita; si goza de él, como goza también de sí misma, goza a la vez de dos objetos, cada uno de los cuales es suficiente para brindarle una total beatitud, lo cual es imposible. La imposibilidad de la hipótesis es manifiesta, pues supone que una voluntad totalmente beatificada por un objeto lo sea al mismo tiempo por otro, cuya destrucción, dado que ella es ya perfectamente feliz, no afectaría en nada su beatitud[110].

Una tercera vía, la que considera la noción de bien, conduce a la misma conclusión. Una voluntad conforme al orden puede desear un bien mayor que otro y desearlo en mayor medida; ahora bien, si fueran posibles, muchos bienes infinitos incluirían más bondad que un solo bien infinito; en tal caso, una voluntad

---

[109] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 3, n. 5; t. 1, p. 228. Remite a san Agustín, *De Trinitate* VII, 1, 1; *P.L.*, 42, 933. Cfr. Tomás de Aquino, *STh* I q11 a3 resp.

[110] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 3; t. 1, pp. 226-227. Comparar esta técnica demostrativa con la que usa Guillermo de Alvernia, *De Trinitate*, VI.

podría, sin faltar al orden, preferir muchos bienes infinitos en lugar de uno solo; ella no encontraría su perfecto descanso en ningún bien infinito único, y como es contradictorio que un bien infinito no baste para satisfacer a la voluntad, una pluralidad de bienes infinitos es imposible[111].

La cuarta vía parte del poder infinito de Dios; es posible notar por anticipado y sin demasiada dificultad por qué un poder infinito no podría coexistir con otro poder igualmente infinito, ya que al poder asumir cada uno de ellos la totalidad de los efectos posibles, se enfrentarían insolubles conflictos de jurisdicción. Por otra parte, la inquebrantable sangre fría dialéctica de Duns Escoto es en sí misma instructiva. Él no se conforma con indicar, en general, la dirección general que debe seguir el pensamiento; nunca se da por satisfecho, hasta que el mecanismo de la prueba no haya sido ajustado y puesto a punto en sus mínimos detalles. Aquí, por ejemplo, planteará en primer lugar que dos causas no podrían ser causas totales del mismo efecto en el mismo orden de causas. Indudablemente, esto se concedería sin discusión, pero él mismo no lo entiende de esta manera, y lo prueba del siguiente modo: si tal fuera el caso, algo sería el efecto de otra cosa, de la cual sin embargo no dependería. En efecto, si se establecen dos causas totales del mismo efecto, tenemos la impresión de notar de inmediato que una de las causas es superflua, pero, tampoco aquí Duns Escoto se conforma con una adhesión confusa de este tipo, y prosigue implacablemente su prueba. Nada depende esencialmente de otra cosa cuando su existencia no depende de la del otro; pero si *C* tuviera dos causas totales: *A* y *B*, y esto ocurriera en el mismo orden de causas, *C* existiría también en el caso de que tanto *A* como *B* dejaran de existir. También se prueba esto último, dado que al ser *A* y *B* uno y otro causas totales de *C*, *B* bastaría para causar a *C* sin *A*, así como *A* bastaría para causarlo sin *B*. De este modo se demuestra la premisa mayor y el silogismo puede seguir su curso: dos causas no pueden ser causas totales en el mismo orden de causas; ahora bien, un poder infinito es causa total de todo efecto cualquiera, y lo es como causa primera; por lo tanto, ningún otro poder puede ser causa primera de un efecto cualquiera, lo cual significa que ningún otro poder infinito puede causar este efecto[112]. Por lo tanto, el poder infinito es único, que es lo que era preciso demostrar.

Así como el mismo Duns Escoto lo indica, todas estas pruebas vienen a mostrar que todo *primero* es *único* en virtud de su primacía misma. El argumento a través del cual él ha establecido anteriormente que el primero en un orden se confunde con el primero en otro, vale también en el presente caso, pues el problema es el mismo, excepto solamente en que, en lugar de probar que sólo existe un Primero, probamos ahora que sólo existe un infinito. Del mismo modo

---

[111] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 3; n. 4, p. 227.

[112] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 3; n. 4, pp. 227-228.

que nada puede ser totalmente causado por dos causas distintas, nada puede ser ordenado a dos fines que fueran a la vez sus fines distintos y sus fines últimos. Por ello, como dice el quinto argumento que hemos ubicado antes que los otros, sólo puede existir un solo y único término que excede todos los otros, en todos los órdenes concebibles y más allá de toda proporción dada: por su naturaleza misma, lo infinito rechaza toda multiplicidad numérica; no podría haber muchos que se pudieran "contar".

Después de haber mostrado a través de cinco maneras a la vez conjugadas y distintas que la naturaleza misma de lo infinito implica su unicidad, Duns Escoto propone una sexta vía filosófica, claramente diferente de las precedentes, para justificar la misma conclusión. Es la vía de la "necesidad". Conviene estar extremadamente atento cada vez que el Doctor Sutil ingresa en este terreno, puesto que lo comparte con su principal adversario, el necesitarismo grecoárabe, y dado que es precisamente allí donde intenta corregirlo, él mismo sólo se involucra en ello con extremas precauciones.

En primer lugar, él apela aquí, contra la tesis adversa, al necesitarismo bruto de la naturaleza. Si fuera posible que existieran muchos infinitos, ellos serían otros tantos individuos de una misma especie; ahora bien, como se puede observar por las especies de los seres corruptibles, cada una de ellas es compatible con una infinidad de individuos; la única diferencia es que, en el caso de lo que es necesariamente, no sólo *podría* haberlos, sino que habría *necesariamente* una infinidad de ellos: "si possent esse infinita necesse esse, sunt infinita necesse esse". Ahora bien, añade Duns Escoto, este consecuente es falso, pues el antecedente lo es también[113]: dado que no existe una infinidad de infinitos, el infinito no es una especie, y sólo puede existir uno. Por otra parte, la misma conclusión puede establecerse recurriendo una vez más al minucioso método dialéctico por *A* y *B*. Nos dedicamos entonces a mostrar que dos seres necesarios incluirían cada uno de ellos necesariamente todo aquello que debe necesariamente incluir el otro, lo cual significa que nada permite distinguirlos.

Por lo tanto, es indudable que el autor del *Opus Oxoniense* considera la unicidad de Dios como una verdad racionalmente demostrable, y que él ve ahí una suerte de corolario de la noción, ella misma racionalmente justificable, de un ser primero e infinito. Se encuentran radicalmente eliminados aquí algunos argumentos en sentido contrario, que él deja además sin respuesta; o bien sólo han sido para él experiencias dialécticas, o competen a un orden de investigaciones distinto al del *Opus Oxoniense;* o bien también, luego de haberse permitido ser retenido por ellos durante algún tiempo, Duns Escoto los ha superado definitivamente. Sea por una de estas razones o por cualquier otra, es un hecho que la

---

[113] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 3; n. 5, p. 228.

gran síntesis teológica cuyas tesis filosóficas principales recogemos no ha conservado el menor rastro de ellas. Pareciera que nunca hubieran existido.

Por el contrario, ellos han dejado huellas en el *De primo principio*, c. III, concl. 21, donde Duns Escoto introduce un *protervus* que se rehusa a rendirse en tanto le queda una objeción por formular. En efecto, luego de haber admitido la existencia de una naturaleza única, primera a la vez en el orden de la eficiencia, del fin y de la eminencia, se podría mantener la existencia de otras numerosas naturalezas que, sin ser primeras desde todos estos puntos de vista, no serían sin embargo posteriores según ciertas relaciones. Duns Escoto piensa aquí, y lo dice, en la doctrina de Aristóteles, en la cual es posible preguntarse si, en tanto que posteriores al Pensamiento Puro en el orden de la eminencia y del fin, las Inteligencias separadas lo son en el orden de la eficiencia. También es posible plantear esta pregunta a propósito de la materia primera, que Aristóteles quizá no consideraba quizá como causada por el Primero.

Estas observaciones son interesantes, pues permiten dar el nombre que le corresponde al dialéctico obstinado del *Theorema*, XV, 2. Es un *protervus*. Recordando el politeísmo de Aristóteles, concluye que, dado que la posición no ha parecido absurda al Filósofo, debe poder ser sostenida por algunas razones. En efecto, las hay, pero son refutadas en el *De primo principio*, III, 21, que esclarece lo que tiene de irracional una doctrina de este tipo o, para decirlo mejor, lo que tiene de incompletamente racional. Si el Primero es de suyo necesario, y si sólo él lo es, todo el resto le es necesariamente posterior según todas las relaciones: eminencia, eficiencia y finalidad. En efecto, si es el fin supremo, y si todo tiene un fin, todo le está ordenado como a su fin; si es supremamente eminente, todo el resto se mide en relación con él, a menos que no se admita que los seres puedan tener algún grado; si es lo supremo eficiente, todo el resto es efectuado, a menos que se admita que existan seres que no puedan ser causas ni efectos. En síntesis, Duns Escoto le reprocha al cosmos de Aristóteles, tal como lo describe el *protervus*, el admitir la existencia de seres que no sean el Primero ni integralmente posteriores al Primero, es decir cuyo lugar estaría incompletamente definido en el orden universal. Es lo que él no podría admitir: "Positio etiam alicujus entis nullum ordinem habentis irrationalis est valde". Esta vez estamos seguros de que las objeciones del *protervus*, que argumenta en nombre de los filósofos, han sido sopesadas y rechazadas por el teólogo, pero no les opone su fe; al llevar lo más lejos posible la intelección del *Ego sum qui sum*, le reprocha al universo de los filósofos su falta de racionalidad.

6. Naturaleza y alcance de las pruebas

La prueba de la existencia de un ser infinito, que es única, es uno de los mejores ejemplos de la técnica utilizada por Duns Escoto cuando argumenta a la manera de los filósofos. También se observa ahí de qué estilo hubiera sido su metafísica si hubiera querido construir una, pero su espíritu se deja discernir mejor en el *De primo principio* que en el *Opus Oxoniense*. Esto no significa que Duns Escoto se presente como metafísico en mayor medida ahí que en su comentario a Pedro Lombardo. Podría sostenerse fácilmente lo contrario, dado que la obra se presenta como una meditación acerca de la palabra de Dios: *Ego sum qui sum*; comienza por una plegaria, se interrumpe en numerosas ocasiones para invocar a Dios y termina con una doxología. Sin embargo, la trama de la demostración es de las más rigurosas, y aunque sea sustancial y a veces literalmente la misma que la del *Opus Oxoniense*, la estructura metafísica es más manifiesta. Este escrito puede ser comparado sin demasiada inexactitud con un *Proslogion* de tipo anselmiano, cuyo autor habría manejado, además de los recursos de la dialéctica, los de la metafísica de su tiempo.

Por otra parte, el uso que él hace de ello es original. Aristóteles es frecuentemente utilizado, en primer lugar recurriendo a sus principios, y luego para justificar el uso de un término o precisar su definición. En el cap. I, por ejemplo, citará la *Metaphysica*, IX, c. 8, para mostrar en qué sentido habla de una prioridad que implica la eminencia y de una posterioridad que implica la inferioridad. Este tipo de prioridad, dice, es el que Aristóteles le reconoce al acto por sobre la potencia, y esto es exacto, pero Aristóteles no aprovecha la distinción de acto y potencia para elevarse, como hace Duns Escoto, a una definición general del "orden esencial" del cual "el orden de la eminencia" es una división. Otra división es el "orden de dependencia", en la cual lo esencialmente posterior depende de lo esencialmente anterior; también aquí Duns Escoto cita a Aristóteles como apoyo, *Metaphysica*, V, c. 11, pero una vez más para precisar lo que él mismo entiende por ello: "Lo anterior en naturaleza y en esencia es aquello que puede existir sin lo posterior, mientras que lo inverso no es verdadero". Hay aquí nociones generales. Duns Escoto no toma del Filósofo su prueba por el Primer Motor, y no se encuentran en él ninguna de las pruebas dialécticas desarrolladas por Duns Escoto. El clima metafísico de las dos doctrinas es sensiblemente diferente.

La diferencia es menos marcada si se compara la demostración de Duns Escoto con la de Avicena por lo posible y lo necesario. Los dos maestros operan en plena abstracción metafísica y sin referencia a ninguna experiencia sensible, excepto como un punto de partida para la formación primera de las nociones que utilizan. Sin embargo, sería más fácil vincular la prueba de Avicena con la *tertia via* de santo Tomás, *sumpta ex possibili et necessario*, que con la demos-

tración de Duns Escoto. Aquí puede decirse que quien "aviceniza" es el Doctor Angélico, no el Doctor Sutil. Sin embargo, Duns Escoto no se priva de citar Avicena. En *De primo principio*, c. 2 cita la *Metaphysica*, VI, c. 5, del filósofo musulmán, para confirmar que el fin es "la causa de las causas"; más adelante, invocará el mismo escrito, VI, c. 2, a propósito de la manera según la cual Avicena entiende la noción de creación, pero siempre se trata solamente de recursos materiales que no conciernen a la línea general de la demostración.

Del lado de los autores cristianos, debe reconocerse que tampoco san Agustín se halla en el origen de las pruebas escotistas. Del mismo modo que Aristóteles o Avicena, sólo se lo cita según lo requiera la ocasión. Por ejemplo, en el *De primo principio*, c. 2 Duns Escoto recurre a las *Confessiones*, XII, 4, a propósito de la anterioridad de la materia con respecto a la forma, pero en ningún momento se observa que tome una de las pruebas agustinianas de Dios por la trascendencia de la verdad. Lo mismo ocurre en lo que concierne a san Anselmo, cuyo argumento es "coloreado" por el *De primo principio*, como ya lo había hecho el *Opus Oxoniense*, es decir que lo utiliza, en el lugar que conviene en el conjunto de esta estructura dialéctica, menos como una prueba de la existencia de Dios que como una razón en apoyo de su infinitud[114]. Entre los maestros cristianos que conocemos, nos parece que aquel al cual más se asemeja en este punto es Guillermo de Alvernia, en quien ya se encuentran muchos de estos pares de nociones correlativas que Duns Escoto denominará *passiones entis disjunctae* y que utiliza él también para establecer la existencia o la naturaleza de Dios. Sin duda, se debe ir más lejos, pues Guillermo de Alvernia aparecerá quizá alguna vez como un intermediario entre san Anselmo y Duns Escoto, al menos en el sentido en que el método, esencialmente dialéctico, se aplica ya en él a las relaciones entre nociones metafísicas, del mismo modo que lo hará luego el Doctor Sutil[115]. Se encuentran rastros de este modo de argumentación en san Buenaventura[116], quien por otra parte lo suma a otros, y parece que estuviéramos en presencia de una tradición doctrinal que no se ha identificado aún con precisión ni se ha intentado seguir a lo largo de la historia, pero que recibe una forma y una fuerza nuevas en la teología de Duns Escoto.

Ella se presenta ahí en primer lugar como una dialéctica de la causalidad y de la eminencia, pues se trata de probar la existencia de Dios a partir de algunos de sus efectos, pero obtiene su carácter propio de los objetos a los cuales se aplica. Sabemos ya que la metafísica de Duns Escoto trata acerca de las esen-

---

[114] Duns Escoto, *De primo principio*, IV, ed. E. Roche, p. 122 y p. 124.

[115] Acerca de Guillermo de Alvernia y los pares relacionales que utiliza, ver St. Schindele, *Beiträge zur Metaphysik des Wilhelm von Auvergne*, München, 1900. A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a san Tomasso d'Aquino*, Milano, 1930, t. 1, pp. 78-85.

[116] Particularmente en el *Itinerarium mentis in Deum*, V, 5-6; ed. Minor, pp. 334-336.

cias, que se hallan en el corazón mismo del ser. Por otra parte, deberemos precisar el tipo de realidad en el cual opera Duns Escoto cuando habla de las esencias, pero no estará de más dar desde ahora algunas indicaciones acerca de este punto, dada la importancia que reviste para la interpretación general del escotismo, y puesto que, por otra parte, es rica en malentendidos.

Observemos en primer lugar que la palabra "ser" designa a la vez, en Duns Escoto, la esencia y la existencia actual de lo que es. Tendremos oportunidad, más adelante, de insistir en que toda la prueba del ser infinito presupone la existencia del ser en general y tiende hacia la existencia actual de lo que se ha llamado *Qui est*. Aquí se trata de otra cosa, más precisamente de lo siguiente: el metafísico sabe muy bien que si el ser no existiera, no existiría metafísica ni metafísico, pero justamente por ello, este presupuesto general de todo objeto de especulación, que es la existencia, no es en sí mismo objeto de especulación. El metafísico no debe demostrar que existen seres, y en consecuencia el ser, sino que debe decir *lo que el ser es*. Ahora bien, la esencia es precisamente *lo que* el ser es. El problema es a qué género de ser pertenece.

La esencia, en tanto que es la esencia de un sujeto actualmente realizado y establecido fuera de sus causas, posee la existencia de ese sujeto. Por lo tanto es correcto decir que las esencias existen, en tanto que son las de seres actualmente existentes; es también el único tipo de existencia actual que ellas tienen fuera del pensamiento, ya que "hombre", "pájaro" o "árbol" no existen, sino que existen la existencia de los hombres, de los pájaros o de los árboles particulares. En cambio, dado que es imposible definir un ser particular sin decir lo que es, su esencia forma parte de su ser; por lo tanto ella es ser, y, a su manera, ella es. Por lo tanto, digamos que nos hallamos aquí frente a un doble error que debe evitarse: atribuir a la esencia una *existencia* que le pertenezca como esencia, es decir imaginar que las esencias *existen*, o negarle a la esencia todo *ser* propio, toda *entitas*, como lo dice más a menudo Duns Escoto, es decir, imaginar que las esencias no *son*.

El único medio para evitar a la vez estos dos errores es atribuir a la esencia el modo de ser que le es propio, es decir el de una entidad inteligible. Existe una entidad de este tipo cada vez que el intelecto aprehende un objeto a través de un acto distinto de intelección. Será preciso referirse a esta definición para comprender qué son las "formalidades", las "distinciones formales" y las "distinciones modales" de Duns Escoto. Por el momento bastará con comprender que, dado que toda intelección presupone un inteligible, cada intelección distinta presupone un inteligible distinto, también dotado, por lo tanto, de una unidad propia que defina su ser. La entidad de la esencia no es un doble abstracto de la existencia, sino precisamente la realidad de lo inteligible en tanto que tal. La metafísica trata precisamente acerca de estas entidades. Aun cuando habla de los existentes y del orden existencial, como ocurre en el problema de la existen-

cia de Dios, y por otra parte cada vez que se trata de causas eficientes y de efectos, Duns Escoto los aborda desde el punto de vista de la esencia. Nunca debe olvidarse, si se quiere pensar con él, que, al seguir la coordinación de las existencias a la de las esencias, siempre es posible sustituir un existente, o una actividad existencial cualquiera, por la esencia de la cual ella sólo es una realización particular. No se pierde nada de lo que es "una causa" al considerarla como un caso particular de "la causalidad del ser". Es lo que siempre hace Duns Escoto, a tal punto que una página en la cual su autor adopta esta actitud, casi sólo puede ser de él o de uno de sus discípulos. La técnica de las pruebas escotistas de la existencia de Dios ilustra con una notable claridad el método que consiste en considerar la entidad esencial como el punto de apoyo y el objeto mismo del razonamiento: en tanto que metafísico, "formalissime semper loquitur beatus Joannes Duns Scotus". Algunos han dicho lo mismo de santo Tomás, pero lo tomaban por Duns Escoto.

De este modo se comprende por qué el Doctor Sutil, en lugar de argumentar acerca de las causas, de los efectos, de los fines, de las formas o de las materias consideradas en particular, pone el peso de su razonamiento en aquello que en los seres constituye la esencia de la causalidad, de la finalidad, de la formalidad o de la materialidad. Se conoce todavía demasiado mal la historia de las teologías medievales como para atreverse a afirmar que esta actitud le sea propia, pero un hecho invita a pensarlo. Parece que Duns Escoto ha debido crearse una terminología personal –la misma que en primer lugar despista a sus lectores– para definir su posición. Lo *effectivum*, lo *effectibile* y el *effectum* significan respectivamente: aquello que produce como causa eficiente, aquello que puede ser producido por una causa eficiente y aquello que es producido por ella. Lo *finitum* es aquello que está ordenado a un fin; lo *materiatum* es aquello que es causado a partir de la materia; lo *formatum* es aquello que es causado a partir de la forma. El físico debe interesarse por los existentes singulares y decir cuáles son efectos y cuáles son causas; el metafísico no debe plantearse estos problemas, sino considerar aquello que existe de común en todas las causas eficientes y en todos sus efectos: la esencia misma de la "efectividad" y de la "efectibilidad", es decir la aptitud para producir o para ser producido.

Esta transposición, necesaria para pasar de lo físico a lo metafísico, reclama otra. Dado que el maestro argumenta acerca de las esencias, se mantendrá en el marco del "orden esencial". Ahora bien, este orden es una jerarquía. Lo es tanto de las esencias como de los números. Del mismo modo que entre dos números distintos uno siempre es mayor y el otro menor, una de las dos esencias distintas es siempre anterior, más noble o más eficaz que la otra; su distinción descansa, por así decirlo, en sus cantidades de perfección. El punto más importante es que, al argumentar acerca de las relaciones de esencias ubicadas en un orden jerárquico de este tipo, el metafísico constituye una suerte de réplica abstracta de la

eminencia y de la realidad concretas. Él hace replicar las relaciones existenciales concretas con un orden correspondiente de relaciones esenciales cuyos términos, dado que los reflejan, conservan el dinamismo de los primeros. Por ejemplo, si digo: aquello que no tiene causa eficiente no tiene causa final, sólo formulo de manera abstracta una relación definida que sigue siendo válida, ya sea que el número de casos a los cuales se aplique sea elevado o que se reduzca a uno solo. En otras palabras, dado que lo que es verdadero de las esencias lo es de las existencias correspondientes, toda demostración fundada en relaciones abstractas entre esencias se aplicará a lo real existente. La manera según la cual, en el interior del *ordo essentialis*, las esencias se distribuyen y se condicionan las unas a las otras de manera abstracta, le revela al intelecto, con la necesidad propia de la metafísica, la manera según la cual se distribuyen y se causan los singulares concretos que le corresponden. En la doctrina de Duns Escoto, la soberana libertad de Dios impide que el orden y la conexión de las cosas sean los mismos que el orden y la conexión de las ideas, pero si bien los singulares no se deducen de lo último, con todo sí se conforman con ello. La dialéctica de las esencias establece las reglas generales que los contingentes mismos deberán respetar si la libertad divina les confiere la existencia.

La prueba de la existencia del ser infinito pone precisamente en acción una metafísica de las causas en la cual el orden de eminencia y de dependencia causal de las esencias es el motor mismo de la argumentación. Por ello, a pesar de su vocabulario aristotélico, el estilo filosófico se emparenta en ello con la tradición del *Elementatio theologica* y del *Liber de causis*. El hecho está menos emparentado en el *Opus Oxoniense* que en el *De primo principio*, donde el maestro se preocupa por destacar los presupuestos técnicos de la prueba, pero la doctrina es la misma. Esta descansa en un conjunto de teoremas, cuya forma aforística, inmediatamente visible, recuerda a la obra de los teólogos que, de Boecio a Alano de Lille y Nicolás de Amiens, tendían a una suerte de *theologia geometrica more demonstrata*. Algunos de estos teoremas reproducen a veces otros que ya eran conocidos, pero es la excepción, y la razón de ello es simple: Duns Escoto no escribe un tratado *de regulis theologiae*, ni tampoco un *De causis* en general. Ciertamente, él tiene una metafísica de las causas, acerca de la cual se ha explicado "en otro lugar"[117], pero en tanto que su objeto es probar la existencia de una causa única, que es el "Primer Principio", el Doctor Sutil ha debido crear para su propio uso las proposiciones que necesitaba para su propia de-

[117] Duns Escoto, *De primo principio*, ed. E. Roche, I, p. 10, que remite a *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 7, n. 3. Mauricio du Port remitía a otra obra cuya autenticidad le parecía suficientemente asegurada: "illud *alibi* posset assignari in *Theorematibus*, ubi illa tangit egregie", o también "in physicis". En todo caso, es cierto que los teoremas *de causis* incluidos en los *Theoremata*, presupuestos por las proposiciones del *De primo principio*, no son idénticos. Prescindiendo de todo problema de autenticidad, los dos escritos no tienen el mismo objeto.

mostración. Todas tratan directa o indirectamente acerca de las leyes que rigen las relaciones de los seres en el interior de lo que él denomina el "orden esencial", sea de eminencia o de dependencia causal, y este mismo orden nace de la entidad de las esencias, que los distribuye naturalmente en superiores o inferiores, en eficientes o efectuadas, en fines o relativas a esos fines. El orden esencial acerca del cual argumenta Duns Escoto no es por lo tanto una creación del espíritu, sino el ser mismo en su distribución jerárquica tal como resulta de sus esencias. Indudablemente, esto es lo que Mauricio du Port, quien ha comprendido tan profundamente a Duns Escoto, daba a entender cuando escribía en su comentario al *De primo principio* que el orden del que se trata en la metafísica escotista es una propiedad relativa: "non tamen species relationis praedicabilis, sed transcendens, sicut causa et hujusmodi". Y también, de un modo muy general en el comienzo de sus glosas: "ordo enim essentialis videtur passio quaedam respectiva ipsius entis a quo incepit Doctor". Difícilmente podría decirse mejor, y toda argumentación acerca de las tesis de Duns Escoto que las vaciara de su contenido real para hacer de ellas una lógica, o que las vinculara al existente singular para hacer de ellas una física, se equivocaría inevitablemente de objeto.

Es posible preguntarse cuál es el valor de las pruebas escotistas de la existencia de Dios. Esto implicaría considerarlas en sí y hacer trabajo de filósofo. El historiador, si sólo quiere ser historiador, se plantea una pregunta diferente: cuál sería, en la opinión del mismo Duns Escoto, el alcance de sus propias pruebas. Ésta es la única pregunta que deseamos discutir aquí.

En primer lugar, ¿cuál es la naturaleza de esas pruebas? ¿Pertenecen al filósofo, es decir al metafísico, o al teólogo? Nuestros conocimientos relativos a Dios se dividen necesariamente entre estas dos disciplinas, y el principio de su división se halla en la noción misma que Duns Escoto tiene del saber científico. Él cree, con Aristóteles, que la ciencia es un saber *a priori* y por la causa, es decir *propter quid*. Por ello, por otra parte, vemos que rehusa admitir que un mismo conocimiento pueda competer igualmente a dos ciencias distintas, por ejemplo que la redondez de la tierra competa simultáneamente a la física y a la astronomía. Es cierto que el astrónomo y el físico pueden ambos brindar la prueba de ello, pero, como toda verdad, ésta pertenece propiamente a la ciencia que puede demostrarla *a priori*. Ahora bien, sólo existe una que lo hace. En este caso es la física, pues la astronomía sólo lo demuestra *a posteriori*, es decir a partir de los efectos.

Generalicemos esta conclusión. Toda verdad pertenece pura y simplemente [*simpliciter*] a la ciencia que sabe por qué es verdadera [*propter quid*]; en cuanto a la que sólo sabe que es verdadera [*quia est*] sin saber por qué, sólo le pertenece indirectamente [*secundum quid*]. Aplicado a nuestro problema, este principio implica lo siguiente: todas las verdades relativas a Dios que, consideradas en sí mismas, son cognoscibles por la causa [*propter quid*] competen pura

y simplemente a la ciencia que trata de Dios considerado bajo su razón de divinidad, es decir, a la teología. De este modo, toda verdad que, por su naturaleza misma, es demostrable de Dios *a priori*, es propiamente teológica. Por otra parte, sabemos que el metafísico no demuestra nada de Dios *a priori* y por la causa, sino solamente a partir de sus efectos. En consecuencia, aquello que establece como verdadero con respecto al sujeto de Dios [*quia est*], compete en primer lugar a una ciencia que puede saber por qué esto es verdadero [*propter quid*]. Por lo tanto, todas las verdades relativas a Dios que demuestra el metafísico pertenecen pura y simplemente a esta última ciencia, que es la teología. Sin embargo, dado que la metafísica las prueba a partir de los efectos, es decir a través de una demostración *quia*, ellas pertenecen de manera secundaria o relativa [*secundum quid*] a la metafísica[118].

La posición de Duns Escoto es aquí particularmente clara. Sin embargo, si existe algún temor a equivocarse, él mismo se encargará de dejar de lado toda incertidumbre, al plantearse la siguiente objeción; "¿La metafísica no sería pura y simplemente ciencia? Ahora bien, si lo es, ella trata directamente acerca de las verdades que prueba en el sujeto de Dios. Por lo tanto, estas verdades pertenecen directamente a aquello que estudia la metafísica". A lo cual él mismo responde, con una sutileza no exenta de firmeza; "En todo lo que dice de Dios, la metafísica es una ciencia pura y simplemente *quia;* ahora bien, una ciencia pura y simplemente *quia* sólo es indirectamente *propter quid;* también estas verdades pertenecen sólo indirectamente a la metafísica"[119]. Por lo tanto, es imposible dudar de ello: toda verdad relativa a Dios, demostrada *a posteriori* por el metafísico, pertenece en pleno derecho a la teología y sólo en un sentido indirecto o relativo a la metafísica[120].

---

[118] "Omnes veritates secundum se scibiles de Deo *propter quid*, sciuntur in illa scientia quae est de Deo secundum se sub ratione divinitatis, et ideo omnes veritates, quas metaphysicus vere probat de Deo simpliciter pertinent ad illam scientiam (sc. theologiam); sed quia metaphysica probat illas ex effectibus et demonstratione *quia sunt*, ideo secundum quid ad metaphysicam pertinent". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, Prol. III, quaestiuncula 1.

[119] "Respondeo, quod metaphysica, quantum ad illud quod de Deo considerat, est simpliciter scientia *quia*, sed scientia simpliciter *quia* est secundum quid *propter quid*, ideo ad metaphysicam secundum quid pertinent illae veritates". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, Prol. III, quaestiuncula 1.

[120] Por ello además Duns Escoto no cree que la metafísica esté, en tanto que tal, subordinada a la teología. "Si ulterius quaeritur: an theologia sibi subalternet aliam (sc. scientiam)? Dicendum quod non, quia non dicit *propter quid* respectu aliarum: quia aliae scientiae resolvunt suae conclusiones in principia immediata, quae primo sunt vera, etsi nihil aliud esset". *Reporatata Parisiensia*, Prol., III, quaestiuncula 4; "si poneretur, per impossibile, quod Deus non esset, et quod triangulus esset, adhuc habere tres angulos resolveretur ut in naturam trianguli". *Reportata Parisiensia*, Prol., III, quaestiuncula 4. Comparar, acerca de este punto, la posición de Suárez y la oposi-

No tenemos aquí ninguna intención de denigrar la metafísica. Duns Escoto la considera como la más perfecta de las ciencias naturalmente accesibles al hombre. Para él, como para Aristóteles, es la más "ciencia" de nuestras ciencias. Puesto que está cimentada en las verdades que son en sí las más conocidas, las más comunes, las más universales y las más ciertas, ella es verdaderamente "sabiduría", en tanto que ciencia de los primeros principios y las primeras causas[121]. De acuerdo con su pensamiento filosófico más profundo, Duns Escoto asigna como fin de la metafísica el conocimiento especulativo de las esencias [*speculatio scilicet essentiarum rerum*], sobre todo las de las causas supremas y de las sustancias separadas. Para alcanzarlas, utiliza tres operaciones: dividir y definir por los elementos constitutivos de la esencia (los *essentiata*), luego demostrar por las causas esenciales absolutamente primeras y más conocidas, principalmente por las causas supremas. Dicho esto, Duns Escoto simplemente constata que en realidad no poseemos esta metafísica ideal, y que ni el mismo Aristóteles nos ha dejado el ejemplo de alguna demostración de este tipo, es decir deducida *a priori* de la esencia[122]. En tanto que la intuición directa de la esencia nos es imposible en el momento presente, nuestra metafísica es una ciencia *quia*, que infiere las causas a partir de los efectos, en lugar de deducir los efectos de sus causas. A partir de los efectos, probamos que sus causas existen; no explicamos, a partir de las esencias de las causas, por qué existen los efectos. Al utilizar una metafísica de este tipo en función de los fines de su ciencia propia, el teólogo hace de la teología el saber natural más perfecto del cual dispone la razón humana en su estado presente.

Por lo tanto, no se trata de poner en duda la racionalidad de las pruebas. Dado que toman su método de la metafísica, ellas son racionales como la metafísica misma. Sin embargo, no están ausentes las dificultades de interpretación.

---

ción de Descartes, en *La liberté chez Descartes et la Theologie*, Alcan, Paris, 1913, p. 35 y ss. Sería preciso volver a escribir por completo estas páginas en función de este nuevo hecho. Ver también las justas observaciones de P. Garin, *Theses cartesiennes et théses tomistes*, Desclée de Brouwer, Paris, sin fecha, pp. 99-100; el texto citado de Suárez p. 131 y las objeciones de Cayetano a Duns Escoto citadas en el apéndice, pp. 169-172. Ha habido entonces verdaderamente, aunque ni P. Garin ni yo lo hayamos creído, un teólogo que ha sostenido la tesis cuestionada por Descartes (*Á Mersenne*, 6 mai 1630, ed. Adam-Tannery, t. 1, p. 150): "Si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae".

[121] Si el texto que sigue es correcto, el conocimiento del griego no parece haber sido muy preciso en los medios en los que estudia Duns Escoto: "Igitur necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia, et hanc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a *meta*, quod est *trans*, et *physis*, *scientia*, quasi transcendens scientia quia est de transcendentibus". Duns Escoto, *In Metaphysicam*, Prol., 5.

[122] Duns Escoto, *In Metaphysicam*, Prol., 5.

He aquí la principal. Conocemos la controversia, siempre presente en el pensamiento de Duns Escoto cada vez que considera este problema, que enfrentaba a Averroes con Avicena. Avicena sostiene que Dios no entra en la aprehensión de la metafísica, puesto que ninguna ciencia prueba la existencia de su propio sujeto; ahora bien, el metafísico prueba la existencia de Dios; por lo tanto Dios no está incluido en el sujeto de la metafísica. Averroes, por el contrario, sostiene que la existencia de Dios se prueba por la física; en consecuencia, sostiene que este mismo Dios, cuya existencia ya ha sido probada por el físico, pertenece al sujeto que estudia el metafísico.

También es sabido cuál es la posición de Duns Escoto con respecto a este punto. Entre Avicena y Averroes, opta por Avicena en nombre del principio: "nulla scientia probat suum subiectum esse". Admitámoslo con él. Manifiestamente, de ahí se sigue que la metafísica tiene manera de demostrar la existencia del "ser primero", lo cual lleva a cabo apoyándose en las propiedades metafísicas disyuntivas del ser, como lo "anterior" y lo "posterior". En efecto, así como en física el movimiento presupone un motor, el ser posterior presupone, en metafísica, un ser anterior. Lo mismo ocurre con las propiedades de acto y potencia, finitud e infinitud, multiplicidad y unidad y muchas otras, a partir de las cuales la metafísica puede concluir que Dios existe, o que existe el ser primero: "potest concludi in metaphysica Deum esse, sive primum ens esse"[123].

Hasta ahí seguimos aún a Duns Escoto; ¿qué resulta de ello? Aparentemente, que pertenece a la metafísica demostrar la existencia de Dios, y que el estudio de su naturaleza pertenece a la teología. Si esto es así, ¿no debe decirse que para el mismo Duns Escoto las pruebas de la existencia de Dios competen pura y simplemente a la metafísica? Respuesta simple y a la vez correcta, pero quizá también algo simplista, pues ¿cómo probar la existencia de Dios sin tener al menos una definición nominal de su naturaleza? Y si el teólogo proporciona al metafísico esta definición, ¿cómo no advertir que una influencia teológica atravesará y orientará de principio a fin su demostración metafísica? Difícilmente podrá sostenerse que al exigir a la metafísica probar la existencia de un ser infinito, aquel que le proponga esta tarea no ejercerá ninguna influencia en los pasos futuros. Por lo tanto, una vez más retornamos al problema que ya hemos discutido de los objetos respectivos de la teología y de la metafísica. Retome-

---

[123] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, Prol., q. 1, art. 1, scholium 1. Cfr. *Opus Oxoniense*, *Prol*., q. 1-2, a. 7, n. 20. La inferencia es posible aquí porque las propiedades del ser son exteriores a su esencia: "Ens inquantum ens potest habere passionem aliquam, quae est extra essentiam ejus inquantum est ens; sicut esse unum vel multa, actus vel potentia, est extra essentiam cujuslibet inquantum est ens, sive *quid* in se". *In Metaphysicam*, I, q. 1, n. 23.

mos su examen a partir de otros datos[124], con vistas a esclarecer la naturaleza de las pruebas escotistas de la existencia de Dios.

He aquí el problema: "El conocimiento supremo que podemos naturalmente tener de Dios se obtiene en metafísica, según los filósofos. Por lo tanto, es preciso investigar, en primer lugar, hasta dónde se extiende el conocimiento metafísico de Dios; en segundo lugar, si un conocimiento ulterior es posible para nosotros en nuestro estado"[125].

La primera de estas dos cuestiones nos interesa más directamente, y ella está tratada aquí exactamente como siempre lo hace Duns Escoto, es decir por reducción a la controversia "Avicena-Averroes": "An Deus sit primum subjectum in metaphysica?". Suponiendo que la respuesta sea negativa, se preguntará hasta dónde se extiende nuestro conocimiento de Dios en esta ciencia cuyo sujeto no es él.

La respuesta a las dos preguntas presupone una distinción con la cual ya nos hemos encontrado, pero que se encuentra formulada aquí con una insistencia tal que el historiador no manifiesta escrúpulos en destacar a su vez su importancia. Es la distinción entre la "metafísica en sí" y la "metafísica en nosotros". En otras palabras, se trata de distinguir entre la ciencia metafísica tal como se hallaría, por pleno derecho sólo en virtud de su naturaleza, en un intelecto que la poseyera tal como ella es, y la ciencia metafísica tal como la poseemos en realidad. A la distinción establecida tan firmemente por el *Opus Oxoniense* entre la teología en sí y nuestra teología, se agrega por lo tanto aquí una segunda, que el *Opus Oxoniense* sugiere, pero que este texto impone, entre la metafísica en sí y la metafísica en nosotros. "Est distinctio quaedam de metaphysica in se et in nobis..."; "...metaphysica ut est scientia in nobis..."; "patet ad quae se extendit metaphysica in se; …sed metaphysica nostra non se extendit sic…"[126], estas fórmulas, como así también otras, eliminan cualquier duda.

De cualquier modo que se entienda la metafísica, es decir "en sí" o "en nosotros", su sujeto es el mismo. Es el ser. Entendemos por ello el ser en tanto que tal, en su trascendencia absoluta, con abstracción de todas las determinaciones que podrían imponerle las especies. Es indudable que esto es así con respecto a la *metaphysica in se*, pero es importante establecer qué ocurre en lo que con-

---

[124] *Doctor subtilis de cognitione Dei*, Ms. Coll. Merton. Cod. XC, ff. 147r-154v. Este texto ha sido publicado por C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, Clarendon Press, Oxford, 1927; II, pp. 379-398.

[125] C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, p. 379.

[126] C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, pp. 379, 384. Esta insistencia no es sorprendente. Al proponerse el *Opus Oxoniense* determinar el objeto de la teología, era natural que Duns Escoto insistiera ahí en la distinción de las dos teologías. En tanto que la presente cuestión trata acerca de la extensión de nuestro conocimiento metafísico de Dios, es natural que su autor insista con más fuerza en la distinción de las dos metafísicas.

cierne a la *metaphysica in nobis*. Esto no es difícil, al menos en cuanto a tesis general. En efecto, podemos concebir el ser. Además, en tanto que este concepto es absolutamente simple, sólo podemos concebirlo distintamente; todo aquello que él contiene en sí, inmediatamente y en virtud de su razón propia, se encuentra por lo tanto contenido ahí, evidentemente y de una manera no menos inmediata, para nuestro intelecto. En consecuencia, la metafísica abstractiva, que es la nuestra, puede ser, en su orden, una ciencia *a priori* y por la causa [*propter quid*], del mismo modo que lo es en sí. En efecto, el concepto de ser, considerado en sí, contiene inmediatamente ciertas verdades acerca del ser, por medio de las cuales podemos adquirir otras; y como este concepto puede existir distintamente en nuestro intelecto, él contiene ahí distintamente estas verdades[127].

Naturalmente, se objetará que nuestro conocimiento de muchas conclusiones metafísicas es, en realidad, un conocimiento *quia*, es decir que se remonta de los efectos a su causa. Nos topamos aquí con esta metafísica *a posteriori*, que podría decirse de segundo orden, cuya legitimidad nunca ha negado Duns Escoto, pero que siempre ha rehusado considerar como la mejor, como la más verdaderamente "metafísica". La cuestión que estudiamos da una formulación particularmente firme de esta posición: "La metafísica de la cual hablamos, la trascendente, puede conocer ciertas conclusiones a partir de los efectos; es decir, puede conocer la sustancia primera al concluir en el ser a partir del conocimiento de cualquier sensible, lo cual no es una propiedad inmediatamente evidente del ser. Sin embargo, la misma propiedad puede ser sabida *propter quid*, comenzando por el concepto de ser [*a ratione entis*] y continuando por el orden de sus propiedades"[128]. Aquí se halla justificada precisamente la metafísica "trascendente", concebida a la manera de Duns Escoto.

Las consideraciones que siguen aportan varios motivos de satisfacción al estudiante de Duns Escoto, que se pregunta en ocasiones con incertidumbre hasta dónde nuestra metafísica es competente para hablar del ser infinito. Permitámosle, en primer lugar, hablar al texto: "Al concebir el ser considerado bajo uno de los términos de una propiedad disyuntiva, el metafísico desciende a partir de aquella que, siguiendo el orden, denomina el ser así contraído". Por ejem-

---

[127] C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, p. 379. El texto precisa inmediatamente que, en tanto que el ser distintamente concebido sólo incluye virtualmente estas verdades, no es necesario que las concibamos tan distintamente como el ser mismo. Se tiene de manera irresistible la impresión de entender a Duns Escoto, cuando el texto recuerda con respecto a esto la cuestión acerca de la univocidad del ser, donde se prueba que el ser "no está quiditativamente incluido en sus propiedades". Bien entendido, decir que nuestra ciencia del ser sea, a su manera, *a priori*, no contradice que, como ciencia de Dios, ella sea *a posteriori*.

[128] C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, p. 380.

plo, "desciende" del ser necesario al ser posible; o bien –añade felizmente para nosotros el filósofo– "lo que se presenta quizá en primer lugar por orden de naturaleza: el ser infinito; y esta metafísica es según sí misma y *a priori* [*secundum se et propter quid*], porque aquello que se supone ahí como sujeto primero es conocido en sí *a priori*, y porque, además, a partir de este sujeto así conocido *a priori*, es posible conocer el resto"[129].

¿Por qué esto es así? La razón que se esgrime es extremamente importante, en tanto que ella confirma con una precisión muy particular las observaciones dispersas de Duns Escoto acerca de lo aparentemente estrecho de las dos nociones de "ser" y de "infinito". La segunda es, por así decir, la primera tal como ella se ofrece espontáneamente al espíritu cuando éste la considera en sí misma, exactamente, como si lo infinito sólo fuera la determinación del ser que consiste en no tener ninguna determinación. *Ratio entis*, dice nuestro texto, "est ratio compossiblitatis ejus ad infinitatem, sicut ad modum ejus proximum intrinsecum". La naturaleza misma del ser funda su composibilidad con lo infinito como con su modo intrínseco próximo. No existe nada, ni siquiera su infinitud o su necesidad, que pueda atribuirse a "algún ser" a partir del ser. En efecto, si es a partir del ser que es posible descender a esta primera propiedad disyuntiva que es la infinitud, es evidente que no existe ninguna más particular que pueda alcanzarse de la misma manera. Avancemos más: dado que la infinitud y la necesidad pertenecen a algún ser, la finitud y la contingencia pueden encontrarse en otros. Por lo tanto, es cierto que, considerada *secundum se*, la metafísica puede conocer todo *a priori* y por la causa, yendo de la naturaleza del ser en tanto que ser a todas las determinaciones que lo limitan.

¿Pero cómo podemos saber que existe el ser infinito? En su estado presente, el hombre no puede saberlo con un conocimiento *propter quid*. A partir de él, es decir a partir del concepto de ser infinito, es posible demostrar por qué es necesario, causa creadora libre, y otras propiedades de este tipo, pero en cuanto a la existencia de lo infinito mismo, sólo nos es conocida a través de sus efectos. No nos exponemos con esto a volver a caer en una suerte de empirismo metafísico, pues los efectos en cuestión son propiedades generales del ser en general, considerado en tanto que segundo, causado, condicionado y así sucesivamente. Dada la naturaleza abstractiva de nuestro conocimiento en su estado presente, éstos son los términos inferiores de estos pares disyuntivos del ser que conocemos en primer lugar, y a partir de los cuales, a través de una argumentación *quia*, demostramos las otras: "Lo que nos enseñan los sentidos es que siempre el miembro imperfecto de una propiedad disyuntiva pertenece a un ser: por ejemplo que un ser es causado, posible, finito, y así con el resto; y como estas propiedades no pueden pertenecer a algún ser a menos que las propiedades opues-

---

[129] C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, p. 380.

tas, las cuales son perfectas, no pertenezcan a otro, conviene que el metafísico demuestre *a posteriori* y a través de los efectos, que existe un ser infinito, necesario, y así sucesivamente”[130].

Este texto afirma explícitamente que la demostración de la existencia del ser infinito pertenece al metafísico. Es más interesante aún observar por qué razón precisa nuestra metafísica no puede demostrar *a priori* estas diversas conclusiones. La razón es que, en las proposiciones tales como “el ser infinito existe” o “el ser necesario existe” tenemos un concepto distinto del término “ser”, pero no de los términos “necesario”, “infinito” u otros del mismo tipo[131]. Observemos a propósito de esto que también esta metafísica de las esencias concluye en conceptos supremos que el intelecto es incapaz de encerrar en una definición distinta, precisamente aquellos a través de los cuales ella trasciende su objeto para liberar el suyo a nuestra teología. Dado que no somos ángeles, debemos conformarnos con nuestra metafísica.

Este infinito en el ser puede concebirse de tres maneras. En primer lugar positivamente, es decir como un modo intrínseco positivo del ser mismo. Por ejemplo, cuando veo lo “más blanco”, su superioridad en blancura no me es conocida como un objeto visible distinto. Veo positivamente esta superioridad como un modo intrínseco de esta blancura misma. Ahí existe sólo un único acto y un único objeto: el acto a través del cual percibo tal objeto dotado de tal perfección. Es de este modo que el ángel ve la esencia de Dios bajo su grandeza propia, que es la infinitud.

Lo infinito puede concebirse además privativamente, es decir también en esta ocasión como un modo intrínseco del ser, pero concebido a partir de lo que le falta a otro. Por ejemplo, sé que la claridad del sol es mayor que la de una antorcha, no porque perciba positivamente la mayor luminosidad del sol como un modo intrínseco de su luz, sino más bien porque percibo en la de la antorcha una cierta carencia de visibilidad, la privación de una luminosidad que no tiene y que su luz podría tener. Por otra parte, esto es más fácil de concebir en el or-

---

130 C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, p. 380.

131 “Respondeo: oportet concedere quod termini concipiantur a nobis et distincte; sed de illa parte disjuncti, puta infinito, necesse esse, et hujusmodi non oportet hoc concedere; quia conceptus proprius hujus non includitur in conceptu entis, cum communis est et subjectum metaphysicae nostrae; nec possumus devenire ad conceptum proprium infiniti per conceptum entis quem habemus, sicut de passionibus convertibilibus pervenitur per substantiam [es posible alcanzar, a partir del ser, los trascendetales convertibles, no las *passiones disjunctae*]; nec aliquid aliud est motivum intellectus nostri, nec quod virtualiter contineat conceptum talis partis talis passionis disjunctae; quia sensiblia omnia, secundum totum illud quod movent sensum et intellectum nostrum, continetur sub imperfecta parte disjuncti”. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, p. 381; cfr. p. 390: “Porro: metaphysica nostra…”.

den de lo inteligible que en el de lo sensible, dado que comprendemos mejor las negaciones que lo que las sentimos. Consideremos, por ejemplo, un entendimiento creado que fuera capaz de comprender algún objeto finito o al menos de conocer intelectualmente todo aquello que él tiene de inteligible; si luego viera la esencia de Dios sin comprenderla totalmente, o si la conociera sin agotar su inteligibilidad, conocería su infinitud a través de la presencia de esta privación que tendría en el conocimiento. O también, si este intelecto comparara la divinidad con un inteligible finito, luego con otro y así sucesivamente, vería sin dificultad que dicha divinidad los supera a todos, pero no sabría en qué medida, porque no podría distinguirlo según ninguna proporción determinada. Ocurriría entonces lo mismo que ocurre cuando conocemos la intensidad de la luz solar, argumentando que predomina sobre todas las que percibimos, pero sin saber en qué medida. Si percibimos que una luz prevalece sobre toda luz finita posible, aun sin saber exactamente en qué medida, conoceremos "privativamente" su infinitud. De este modo conocemos, *privative*, la infinitud de Dios.

La tercer manera de concebir lo infinito consiste en aprehenderlo, positiva o privativamente, en tanto que incluido como parte en un concepto. Los ejemplos de este tipo de conocimiento no son extraños en lo que respecta a otros objetos. De este modo, el intelecto puede concebir una suerte de dos objetos formales distintos: por una parte una cierta esencia, y por otra parte su grado de perfección o su cantidad de esencia; pero también puede reunir estos objetos distintos y absolutamente simples en sí mismos, para formar con ellos un único concepto. En el caso del ser infinito, el problema es algo diferente, ya que de ninguna manera podemos elevarnos por encima del concepto de ser considerado bajo su razón intrínseca de ser. Por más que digamos: "ser infinito", sólo concebimos verdaderamente "ser", y por ello mismo, tal como lo concebimos, *ens infinitum* no aquieta nuestro intelecto. Por lo tanto, estamos en este caso frente a un concepto total, del cual una parte: *ens*, es en efecto un concepto determinado, pero la otra: *infinitum*, no es el objeto de ningún concepto positivo determinado, ni tampoco de un modo, pues la infinitud es en sí un modo del ser, y cuando decimos *ens infinitum*, concebimos aquello que corresponde a la palabra *infinitum* como un modo del *ens*, pero sólo tenemos con respecto a este modo un concepto privativo: la negación de la infinitud. En síntesis, atribuimos al ser un modo intrínseco del cual no tenemos un concepto positivo. En el fondo, para nosotros, el ser infinito sigue siendo el ser tal como lo conocemos por abstracción a partir de lo sensible, más la negación de toda limitación posible, que incluimos en ese concepto como modalidad[132].

---

[132] "Exemplum tertii: proportio non est in sensu, quia sensus non potest habere pro distinctis objectis colorem et propriam quantitatem ejus intrinsecam; intellectus autem potest habere pro formali objecto modum intrinsecum, id est, virtualem gradum vel quantitatem alicujus essentiae,

Estas observaciones implican precisiones importantes en lo que respecta al sujeto de nuestra teología, al de nuestra metafísica y a sus relaciones.

Decimos que el ser infinito es el sujeto de nuestra teología. Es cierto, pues no tiene otro, pero esto no implica que el concepto de ser infinito posea todas las características que hacen del sujeto de una ciencia un sujeto perfecto. Es posible alcanzar el sujeto de una ciencia de este tipo, que contenga virtualmente todas las verdades de las cuales se compone. Ahora bien, lo hemos dicho en su momento, el único sujeto que contiene todas las verdades relativas a Dios es su esencia: *Dei essentia ut haec*. Ni siquiera la existencia del ser infinito es inmediatamente evidente: es preciso demostrarla a partir de la física, o, más inmediatamente, a partir de la metafísica. Por lo tanto, se dice que el concepto de ser infinito es el sujeto de nuestra teología en la medida precisa en que, entre todos los conceptos que podemos formar, éste es el más próximo al concepto mismo del sujeto primero de la teología en sí. Aunque lo infinito no sea para nosotros el objeto de un concepto que lo representa como un modo intrínseco del ser, el concepto que tenemos de ser infinito es una aproximación intelectual más inmediata al ser intrínsecamente infinito que lo que lo son nuestros otros conceptos, por ejemplo los de ser primero o ser necesario[133]. Por lo tanto, este sujeto de nuestra teología no contiene todas las verdades teológicas, pero es el mejor del cual disponemos.

Se plantea entonces la siguiente objeción, capital para nosotros, que el autor se dirige a sí mismo: "Si esto es así, nuestra teología está subalternada a la metafísica o a la física, pues ambas pueden probar la existencia del sujeto de nuestra teología". La primera parte de la respuesta va de suyo, pues ella viene a decir que la teología *en sí* no depende de nuestro concepto físico o metafísico del ser

---

sicut et ipsammet essentiam, et ex istis ut objectis simpliciter simplicibus potest facere unum conceptum. Nos autem intelligimus infinitatem negative, scilicet per remotionem finiti, et comparando infinitatem ad ens. Licet enim concipiamus illud quod subest conceptui nostro privative, esse modum intrinsecum entis cui convenit, non tamen concipimus ipsum praecise ut modum intrinsecum, sed habemus ipsum tanquam partem unius totalis conceptus, determinate tamen habemus alteram partem. Hoc probatur, quia conceptus entis hujus sub infinitate ut modo intrinseco esset conceptus entis simpliciter perfectioris in se in entitate, et ut perfectioris, ita quod non tantum denominatione illud ens dicatur esse perfectius, sed ipsum ens, ut causat actum, sit objectum in intellectu ut in entitate perfectum; nos, videndo ens sub infinitate, non propter hoc habemus eum nisi ut abstractum a sensibilibus, et, ut sic, non est simpliciter perfectius et intrinsice illo a quo abstrahitur. Et haec est ratio quia ens infinitum, ut a nobis intelligitur, non quietat intellectum nostrum, quia non concipimus ens sub perfectiori ratione intrinseca entis". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, p. 382. En otras palabras, este modo del ser que es la infinitud no puede ser objeto de ningún otro concepto que el de ser; ahora bien, nuestro concepto de ser, abstraído de lo sensible, no representa la infinitud; *ergo*, etc.

[133] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, p. 383.

infinito. Por lo tanto, no necesita de estas ciencias para probar la existencia de su sujeto. La segunda parte de la respuesta, por el contrario, es muy destacable: "Theologia vero nostra, quae accipit a metaphysica de ente infinito si est, non habet principia immediata, quia nullum conceptum proprium positivum contentivum veritatum theologicarum possumus habere"[134]. Esto no constituye una revelación para el historiador, pero esta tesis, que por otra parte se conoce como la de Duns Escoto, encuentra aquí una formulación notablemente precisa. Nuestra teología no toma sus principios del ser infinito tal como éste le es brindado por la filosofía. A decir verdad, ella no tiene principios inmediatos, dado que no podemos tener un concepto positivo de lo infinito que contenga las verdades teológicas. Por otra parte, esto no es necesario para que pueda constituirse, pues nuestra teología se apoya en mucha mayor medida en la revelación divina. No es menos interesante observar, en el seno mismo de nuestra teología, una cierta ruptura de la continuidad de las ciencias. A diferencia de lo que ocurre entre la física y la metafísica, el objeto cuya existencia prueba la metafísica, a través de la razón natural, bajo el nombre de ser infinito, no contiene virtualmente todo lo que sabe el teólogo, a quien la metafísica lo entrega. El ser infinito del teólogo es más rico que el del metafísico.

Por lo tanto, al retornar a la determinación del sujeto primero de la metafísica, diremos lo siguiente: en primer lugar, que ya sea que se trate de la metafísica en sí misma o en nosotros, el sujeto sigue siendo el ser, considerado en el nivel de sus propiedades universales o descendiendo a lo que es posible saber del ser determinado por una u otra parte de sus propiedades disyuntivas. En segundo lugar, es posible notar en qué sentido la metafísica en sí difiere de nuestra metafísica. La metafísica en sí puede descender del ser en tanto que ser a todas las determinaciones que es posible predicar de él; la nuestra carece de los conceptos propios de estas determinaciones y no nos permite conocerlas en tanto que incluidas en el ser. Ciertamente, si existen verdades contenidas en nuestro concepto de un ser determinado por tales o cuales propiedades, por ejemplo las del ser primero o necesario, nuestra metafísica puede alcanzarlas, pero no va más allá. La razón de esta diferencia de extensión entre las áreas respectivas de estas dos ciencias se halla en sus modos de adquisición, pues la metafísica en sí es una ciencia *propter quid*, en el sentido en que quienes la poseen pueden descender *a priori* y por la causa desde la intuición intelectual del ser al concepto propio y positivo de cada una de sus determinaciones. Éste no es el caso de nuestra metafísica, cuya descripción concuerda aquí maravillosamente con la de Duns Escoto: una serie de argumentaciones por así decir *a priori* y por la causa, pero que, por extensa que sea, siempre depende al fin de cuentas de un conocimiento

---

[134] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, p. 384. La continuación del texto es en ocasiones oscura, y es necesario esperar que otros manuscritos permitan controlar lo que nos brinda.

quia, como el de la existencia de un ser así determinado, o del determinante que lo define. En realidad, sólo es posible probar la existencia del necesario *a posteriori* y a partir de lo posible, la de lo perfecto a partir de lo imperfecto, la de lo infinito a partir de lo finito[135]. Todo aquello que hay de *a priori* en nuestra metafísica descansa en un conocimiento *a posteriori*.

Esta es la razón por la cual decimos que Dios no podría ser el sujeto de la metafísica en sí ni de la nuestra. Estas dos metafísicas tienen ambas como sujeto al ser en tanto que ser; la teología tiene como sujeto *Deus sub ratione deitatis*. Dios como Dios y Dios como ser son objetos de dos conceptos distintos, y en tanto que cada ciencia tiene un concepto distinto de la esencia de su sujeto primero, estos dos conceptos diferentes no podrían convenir a un único sujeto. Pero esto sólo es una justificación *a posteriori* de nuestra conclusión. La razón última que la fundamenta es que el sujeto de la metafísica no es Dios; ni siquiera Dios conocido bajo la razón de "infinitud", que es más común que la de "deidad". O bien Dios no es el sujeto de ninguna ciencia, o bien es un sujeto primero diferente del ser, que es el sujeto primero de la metafísica.

Es difícil comprender exactamente lo que aquí dice Duns Escoto, y, habiéndolo comprendido, es más difícil aún ya no dejarlo escapar. La metafísica prueba la existencia del ser infinito y nuestra teología recoge la conclusión de esta prueba, pero la incorpora sin hacer de ella un punto de partida. Nuestra teología se organiza lo más posible en torno al *ens infinitum*, pero no se deduce de ahí como de su principio. Además, efectivamente, como nos acaba de decir Duns Escoto, no existe tal principio: "Theologia vero nostra, quae accipit a metaphysica de ente infinito si est, non habet principia immediata, quia nullum conceptum proprium positivum contentivum veritatum theologicarum possumus habere". Los verdaderos puntos de partida de nuestra teología son las palabras de Dios en la Escritura, y aunque el concepto de ser infinito sea el más perfecto al cual, cada vez que sea posible, podemos vincular su interpretación racional, no podríamos deducirlas de él.

La ruptura que introduce la trascendencia de Dios en la rigurosa continuidad de la cadena de las ciencias implica por lo tanto la trascendencia de la teología. El ser infinito que hereda la teología sólo se introduce entonces como el centro virtual en torno al cual tenderán a asemejarse y si es posible a coordinarse todas las verdades reveladas, si no nos conformamos con recibirlas por simple fe. Por eso, él está allí, y sin eso la teología lo dejaría en la metafísica. Por lo tanto, es posible que planteemos una pseudo-pregunta al preguntar si las pruebas de la existencia de un ser infinito son de la metafísica o de la teología. Para el metafísico, sólo corresponden a la filosofía; para el teólogo es obra de un intérprete de la palabra de Dios que utiliza la metafísica para comprender esta palabra. Por

---

135 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, pp. 384-385.

ello, la metafísica misma cambia de aspecto en sus manos. Ella se libera lo más posible de lastre físico para ascender hasta lo más cercano que le sea posible al cielo metafísico de las esencias. Al superar el orden del movimiento, busca un Primero que sea tal en el ser, un infinito que sea tal en el ser, y cuya perfección, en tanto que es del ser, al implicar la libertad no menos que la inteligencia, sea al menos compatible con la omnipotencia absoluta del Dios cristiano. Esta preparación metafísica es propia de la teología de Duns Escoto. En ningún otro lugar se encuentra esta masa dialéctica del principio del *Opus Oxoniense*, del cual podría decirse que, habiendo alcanzado la cumbre, quien la ha escalado ve frente a sí de una vez por todas el camino abierto a la teología del Dios cristiano. Cada vez que Duns Escoto pruebe, por razones *necesarias*, que la verdad revelada es *posible*, el principio de la prueba se encontrará establecido después de mucho tiempo: siempre habrá algún eslabón de esta cadena dialéctica en el cual la primacía del ser requiera, junto con la infinitud, la perfección absoluta del conocimiento y de la libertad. Sería preciso ser metafísico para llevarlo a cabo; sería preciso ser teólogo para pensar en ello[136].

Esto no autoriza a decir, por otra parte, que exista la menor confusión de géneros. El problema no se plantea en los mismos términos cuando se dice "teología-metafísica" que cuando se dice "teólogo-metafísico". El autor de nuestro texto hace, más adelante, una observación interesante para nosotros. Luego de haber recordado que el sujeto de nuestra teología es idéntico al de la teología en sí tal como nos es accesible[137], y luego que una ciencia que demuestra *quia* la existencia de su objeto puede además aplicar demostraciones *propter quid* a su esencia[138], nuestro autor hace notar que una ciencia no cambia de naturaleza porque se hable de ella en un libro que trate acerca de otra ciencia. En un tratado de física, un argumento lógico sigue perteneciendo a la lógica. El físico que sazona su libro con consideraciones metafísicas no las convierte por ello en

---

[136] El texto publicado por Harris contiene, p. 384, un pasaje difícil, cuya última palabra es por otra parte incierta. Helo aquí: "Unde probando de infinito si est, non exigitur metaphysica, non ulterius probando de ente infinito, sicut a nobis concipitur quidquid in ratione ejus continetur; et ideo concludo; quodcumque cognoscimus demonstratione per rationem entis infiniti pertinet etiam ad nostram". Una nota a la última palabra dice: "ad etiam *Cod.*". Si el texto dice *etiam*, evidentemente es un error. Es posible admitir "nostram" (u otras palabras), pero sería bueno saber si, en el caso en que fuera "nostram", se refiere a "metaphysicam" o a "theologiam". Nada es más peligroso que la exégesis de un texto incierto. El pensamiento del autor considerado en su conjunto invita a comprender: "ad nostram metaphysicam".

[137] Por lo tanto, son menos dos sujetos inmediatamente distintos y concebidos a través de dos conceptos irreductibles que un solo sujeto concebido a través de dos conceptos jerarquizados, siendo el inferior de la misma especie que el superior, "quia perfectum et imperfectum non mutant speciem". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, pp. 385-386.

[138] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, p. 386: "Consequentia patet…".

física. Esto que hace, entonces, es quizá aquello de lo que hablan algunos cuando dicen que el físico se transforma en metafísico, o que asume su forma y su dignidad[139]. Pero si el físico puede revestirse de lógico, no se ve por qué el teólogo no se revestiría de metafísico, ¿qué es lo que hace en este caso? Él hace metafísica como teólogo, a menos que prefiera decirse: hace teología, pues lo que hace sigue perteneciendo a la metafísica *secundum quid*.

No podemos seguir adelante sin anticipar los resultados de una investigación que se halla aún en sus comienzos, pero será importante, a lo largo del camino, no perder de vista estos primeros datos del problema. Es una tentación hacerlo para simplificar todo. Por ejemplo, es cierto que Duns Escoto considera a la metafísica competente en toda materia en la cual Dios pueda ser aprehendido según un concepto metafísico, es decir no solamente el ser, sino también el ser infinito, necesario y así sucesivamente[140]. ¿Cómo podría negarlo? El Doctor Sutil sabe muy bien que Aristóteles, Avicena y Averroes han hablado de Dios y que lo han identificado con el ser necesario y también, en algún sentido, infinito. Con mayor razón sabe que la metafísica puede al menos demostrar su existencia. ¿Cómo hubiera podido sin ello tomar partido por Avicena contra Averroes? Sin embargo, ésta no es en su opinión toda la cuestión, pues los filósofos han conocido de tal modo la necesidad del ser divino que su libertad quizá se les ha escapado. La infinitud que le han reconocido, ¿era la del poder o la del ser mismo? ¿En qué sentido esta infinitud de poder, que sólo se arraiga en la del ser, es una omnipotencia? Estas y otras preguntas nos invitan a reservar nuestro juicio. No es posible argumentar en abstracto acerca de las fronteras de nuestra metafísica y de nuestra teología sin tener en cuenta qué es lo que ocurre cuando el metafísico hace teología y cuando el teólogo hace metafísica. Los resultados no son los mismos, y por ello el teólogo reivindica para su propia ciencia todos los conocimientos que competen al sujeto acerca del cual ella trata, cualquiera fuera el método que haya utilizado para obtenerlos. Al menos virtualmente, este sujeto los contiene a todos[141]. ¿De qué otro modo se explicaría que, al usar el mismo método y al interrogarse la una a la otra acerca del mismo problema, esto es el de la causa del ser finito, la causa primera cuya existencia establecen los filósofos no sea la misma que aquella a la cual conduce la demostración del teólogo?

---

[139] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, pp. 386-387.

[140] Esto es lo que dice nuestro autor: “Metaphysica in se extendit ad omnia cognoscibilia de Deo concepto aliquo conceptu metaphysico; hoc autem est, concepto non tantum in communi conceptu entis, sed concepto conceptu entis infiniti, necessarii et hujusmodi”. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, p. 387.

[141] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, p. 391: “Ex hoc etiam sequitur…”.

Las observaciones sugeridas por este texto coinciden con lo que dicen las otras obras de Duns Escoto, siempre y cuando se tengan en cuenta las diferentes maneras según las cuales él debe quizá decir lo mismo según los diferentes puntos de vista que adopta sucesivamente con respecto a un mismo problema. Por ejemplo, si lo considera desde el punto de vista de la metafísica en sí, tal como podría constituirla un intelecto humano todavía capaz de conocer intuitivamente los inteligibles, no es necesario llegar hasta la noción de infinito para alcanzar los límites accesibles a la razón del filósofo. Tampoco la noción de "ser primero", concebida precisamente como tal a partir de su infinitud, podría constituir el sujeto de ninguna ciencia naturalmente accesible al hombre. Aunque es otra cosa y más que el ser primero, con todo, Dios lo es. En otras palabras, "ser primero" es la primera noción bajo la cual Dios nos es accesible: "prima ratio Dei, quam concipimus de eo, est quod sit primum ens". Ahora bien, a partir de este momento y bajo esta forma más modesta, Dios escapa ya a la aprehensión de nuestra razón natural. En cualquier ciencia natural, la razón se apoya en una intuición evidente de su sujeto para deducir de ahí las consecuencias. Entre otros, éste es el caso de la geometría o de la óptica. Las consecuencias son ahí menos conocidas que los principios por los cuales solamente ellas son tales. Aquí, por el contrario, las consecuencias de la eficacia divina nos son más conocidas que su principio. Es a partir de sus efectos, el posterior y el posible de los cuales tenemos experiencia inmediata, que nos remontamos hacia él, el Primero y el Acto, del cual no tenemos ninguna intuición intelectual. En cuanto al "ser primero", del cual no tenemos ninguna intuición sensible, en primer lugar es preciso establecer que los dos términos, "ser" y "primero" son composibles y pueden unirse en una única noción. Esto sólo puede hacerse estableciendo, a partir de los efectos, la necesidad de plantear un ser de este tipo. Al llevar a cabo esto, se sabe algo de lo que es Dios en relación con los otros seres (su primacía), pero no se ha dicho aún qué es Él en sí mismo y por sí mismo. En síntesis, al no poder formar inmediatamente una noción de Dios que le sea propia, ninguna ciencia naturalmente adquirida puede alcanzar a Dios según una noción simple que le sea propia: "nulla ratio propria Dei conceptibilis a nobis statim apprehenditur ab intellectu viatoris, igitur nulla scientia naturaliter acquisita potest esse de Deo sub aliqua ratione propria"[142].

---

[142] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, Prol., q. 3, a. 1. En este sentido, la metafísica, como quiere Aristóteles, trata precisamente "circa causas altissimas". En efecto, ella no las considera como sujeto, sino como término: "Unde *circa* proprie notat circumstantiam causae finalis, sicut et causae materialis: unde metaphysica est circa altissimas causas finaliter, ad quarum cognitionem terminatur scientia metaphysicalis". *Reportata Parisiensia*, Prol., q. 3, a. 1. El intelecto humano podría, por su naturaleza, tener un concepto propio de Dios, pero para ello sería preciso que Dios lo creara ahí infundiéndole una luz proporcional a este objeto. *Reportata Parisiensia*, I, d. 3, q. 1, nn. 8-10.

Si se lleva el análisis del problema hasta su término, se descubre la razón profunda del desnivel que mantiene todo conocimiento natural que se ubique por debajo del nivel de la teología. Ocurre que el objeto de esta última presenta un carácter que, al distinguirla de los de las otras ciencias, distingue a la teología misma de estas ciencias. Sólo existe ciencia de lo general. Lo dice Aristóteles, y es cierto acerca de todas las ciencias naturalmente accesibles al hombre. La matemática estudia el ser extenso en general; la física, al ser móvil en general; la metafísica, al ser como tal en general. Ahora bien, la teología trata acerca de este ser único que llamamos Dios. Por lo tanto, existe una ciencia que se distingue de todas las demás en lo siguiente: *subiectum illius est singulare*[143]. De inmediato se aprecia por qué Duns Escoto ha sostenido siempre la posibilidad de una ciencia de lo particular. Negar esta posibilidad implica transformar en intrínsecamente imposible toda ciencia de Dios, en razón de la naturaleza misma de su objeto, que es el más singular de los singulares: la teología no sería imposible sólo en esta vida, sino que también lo seguiría siendo en la otra. Sea lo que fuere de este punto, no será sorprendente que nuestro entendimiento, reducido en el presente al conocimiento abstractivo, esto es general, se encuentre despojado cuando aborda la única ciencia cuyo objeto propio, *Deus ut hic*, es un ser singular.

Retornemos por este camino a la misma solución del problema. Por una parte, ninguna ciencia establece su propio sujeto: por lo tanto, la teología, ciencia de Dios, no podría probar su existencia, lo cual significa que las pruebas de la existencia de Dios competen a la metafísica no sólo en cuanto al método, sino también en cuanto a su objeto *aunque apunten a Dios sólo en tanto que ser*. Por otra parte, al ser el ser infinito el sujeto de nuestra teología, todo lo que le concierne es teológico, y, aunque metafísicas, las pruebas de su existencia son obra del teólogo. Por lo tanto, Duns Escoto es un teólogo ayudado por un metafísico que, en su trabajo, no pierde de vista sus fines teológicos. Este metafísico sabe que el sujeto de la teología es el *ens infinitum;* si no lo supiera, quizá no se percataría de que la metafísica puede probar su existencia; pero lo sabe, por lo tanto se percata de que su prueba es posible y la establece.

¿Cuál es el alcance de estas pruebas? Se sabe que se fundan en el ser y que consisten en establecer la existencia de un ser infinito, partiendo de las propiedades del ser que se distinguen de su quididad de ser en tanto que ser. Por lo tanto, concuerdan con la naturaleza del ser que, según Avicena, la metafísica no ha de demostrar. Consideran también como acordada la existencia del ser en tanto que ser, cuya quididad o esencia la misma metafísica ha puesto en claro, como así también las propiedades generales (lo uno y lo múltiple, lo anterior y lo posterior, etc.); estas sin embargo le pertenecen, a pesar de ser exteriores a la

[143] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, Prol., q. 3, quaestiuncula 3.

esencia del ser en tanto que ser (siempre según la tradición de Avicena). ¿Cuál será la naturaleza de una demostración fundada en datos de este tipo?

Su objeto es alcanzar un ser existente[144], pero no está construida para hacer brotar finalmente la existencia a partir de datos en los cuales ella no estaría incluida. Para evitar este giro de prestidigitación, Tomás de Aquino había partido de la existencia sensible; Duns Escoto lo evita de otra manera, partiendo del ser, es decir de aquello propiamente metafísico que existe en la realidad dada. La fórmula: prueba de la existencia real, no carece de inconvenientes, justamente porque sugiere sin razón que la existencia se introduce repentinamente en el término de la demostración; pero ella ofrece la ventaja de recordar que, en tanto que el objeto de la abstracción metafísica es el ser real, se está en esta dialéctica, de principio a fin, en plena realidad. Duns Escoto prueba que el ser infinito existe al demostrar que, en el ser que existe, necesariamente se debe establecer uno que se distinga de los otros por su infinitud. Por otra parte, dado que la metafísica trabaja con las quididades, la prueba de la existencia presupone la prueba de la posibilidad de la esencia. Toda demostración metafísica de la existencia de Dios exigirá que se establezca en primer lugar la realidad de su noción misma o, para hablar el lenguaje de Duns Escoto, la de su "ser quiditativo". Al proceder *a posteriori*, pues nuestra metafísica no puede hacerlo de otra manera, el teólogo probará en primer lugar que la noción de "ser primero" no es falsa, es decir contradictoria e imposible. También de este modo probará que posee un "ser quiditativo", una esencia real en tanto que esencia; a continuación establecerá que, dado que es quiditativamente posible, ella existe, siendo su

---

144 Pregunta Duns Escoto: "Utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum" (*Opus Oxoniense*, d. 2, q. 1, n. 1; t. 1, p. 179). Es difícil reproducir el sentido exacto. Se puede traducir: "Si entre los seres existe un ser infinito actualmente existente": el acento se pone de este modo en la existencia actual. También se puede traducir: "si en los seres existe uno que sea actualmente infinito": el acento se pone aquí en la infintud actual. La segunda traducción es posible, pues "aliquid actu existens infinitum" significa normalmente en este latín: "algo que sea actualmente infinito". Nos parece además mejor adaptada a la línea general de la argumentación, pues aunque ésta apunte a una existencia real, es decir actual, se propone sobre todo establecer qué existente real es un infinito. Finalmente, ella concuerda con otras redacciones citadas por el P. C. Balic, *Les Commentaires de J. Duns Scot sur les quatre livres des Sentences. Étude historique et critique*, p. 63; "utrum in entibus sit aliquod ens actu infinitum", y también: "utrum in entibus sit aliquod ens in actu infinitum". Por lo tanto, se trata de establecer la existencia en los seres, de algún ser cuyo ser formal, que es la deidad, es la entidad supremamente formal, porque es completamente forma: "Quia cuilibet entitati formali correspondet adaequate aliquod ens vel aliquid ens entitate tali. Ista autem deitas, quae est entitas formalissima, quia se tota est forma, non habet sic sibi aliquid correspondens nisi Deum". *Opus Oxoniense*, I, d. 4, q. 1, n. 2; t. 1, p. 485. Duns Escoto y Tomás de Aquino concuerdan en la primacía del acto, pero Duns Escoto permanece fiel a la metafísica tradicional de la primacía del acto formal, mientras que Tomás de Aquino eleva la primacía del acto de ser más allá del de la forma.

actualidad la única causa concebible de su posibilidad. Por lo tanto, este teólogo se pregunta en primer lugar si el *ens primum* es una esencia posible; lo prueba a continuación al demostrar que la "primacía" pertenece a algún "ser"[145]; finalmente concluye, de la posibilidad misma de esta esencia, en su actualidad.

La necesidad de pasar por la posibilidad de la esencia bastaría para imponer a las pruebas su carácter puramente metafísico. Nunca sería posible, a partir de datos empíricos tomados del orden sensible, alcanzar una esencia tal como la del "ser infinito", precisamente en tanto que ser. El concepto más perfecto que alcanza el físico es el de "primer motor"; el concepto más perfecto que alcanza el metafísico es el de "primer ser". Ahora bien, el concepto de primer motor es relativo (pues mover es una relación), en tanto que el de primer ser es absoluto (ya que ser es ser lo que se es). Además, el concepto de primer motor es imperfecto, pues no es imposible ser primero en el orden de las causas motrices sin ser primero en el del ser, esto es, sin ser infinito. Por el contrario, el primero en la línea del ser es, en tanto que tal, absolutamente perfecto, por lo tanto, infinitamente perfecto, es decir infinito[146]. Supongamos también que, partiendo del movimiento, se establezca la existencia de un primer motor que, además de ser primero en el orden de las causas motrices, lo sea también en el orden del ser; todavía no tendríamos la prueba más fuerte posible de la existencia de un ser infinito. En efecto, aun cuando el Primer Motor es, en realidad, el Primer Ser, es accidental para el Primer Ser ser también el Primer Motor. Si no creara nada, no tendría nada que mover; no sería por ello menos el Primer Ser[147]. Esta es la razón profunda por la cual, sin condenar las pruebas físicas de la existencia de Dios, Duns Escoto denuncia de ellas su inferioridad: la contingencia radical de la moción divina en relación con la esencia divina impide al metafísico, si se apoya en la física, alcanzar el ser primero a través de un efecto que le esté *necesariamente* ligado.

Por lo tanto, el teólogo no puede alcanzar la existencia de Dios por la vía metafísico sin pasar por su esencia. Será preciso aún que sea posible el paso de una a otra. Duns Escoto no duda de ello; la facilidad del paso en cuestión sorprende a algunos lectores; en consecuencia, es conveniente explicarla.

El primer punto a comprender, si se plantea este problema, es que en principio el problema no debe plantearse. Se plantea en una metafísica en la cual la esencia es realmente distinta de la existencia. También parece imponerse en el

---

[145] Recordemos este texto explícito: "*Si est* praesupponitur de subjecto, non de actuali existentia, sed quod habet esse quidditativum, scilicet quod ratio ejus non est falsa in se. Tale *si est* ostenditur demonstratione *quia* a metaphysico de primo ente. Ostenditur enim quod primum convenit enti alicui". Duns Escoto, *In Metaphysicam*, VII, q. 4, n. 3.

[146] Duns Escoto, *In Metaphysicam*, VII, q. 4, n. 3.

[147] Duns Escoto, *In Metaphysicam*, I, q. 1, n. 44.

mismo escotismo, si se introduce desde afuera esta distinción, pero Duns Escoto no es responsable de ello. No se plantea de ningún modo en el escotismo auténtico, porque la existencia no es ahí realmente distinta de la esencia, de la cual es inseparable como modalidad.

El *esse* se dice propiamente del ser completamente determinado y puesto en el ser actual por la eficacia de su causa. Ninguna otra cosa merece plenamente este título[148]. Pasemos por alto la distinción clásica, sostenida por Duns Escoto, entre el ser de razón, que sólo existe en el alma, y el ser real, que existe fuera del alma. A lo sumo es conveniente observar, para disipar todo equívoco acerca de la manera según la cual él mismo entendía su doctrina, que el paso de lo lógico a lo real le parece imposible. Nunca es posible deducir el ser actualmente existente desde el ser pensado[149].

El problema se plantea de manera diferente si se pasa del ser de razón al ser de la esencia. Este último se distingue también del ser de existencia, pero de otra manera. Existe coordinación y correspondencia entre el orden de las esencias y el de las existencias, pues toda esencia "posible" es susceptible de existir si una causa eficiente le da la existencia. Cuando recibe de este modo la existencia, ésta no se añade como una cosa a otra, lo cual, por otra parte, tendría como efecto engendrar un ser por accidente. Sin embargo, aun en un individuo actualmente existente, la existencia no está incluida de suyo en la naturaleza de la sustancia. En otras palabras, un ser actualmente existente, este hombre por ejemplo, está completamente definido en su sustancia (género, especie e individuo) independientemente del hecho de que exista. De este modo por lo tanto, aunque la existencia fuera realmente idéntica a la esencia real, la esencia de un hombre sigue siendo formalmente distinta de su existencia. Precisamente en tanto que esencia, ella no incluye su existencia. Por ello, retomando la termino-

---

[148] El texto más preciso se encuentra en *Quaestiones Quodlibetales*, IX, 17; será discutido más adelante.

[149] "Prima distinctio entis videtur esse in ens extra animam et ens in anima; et illud extra animam potest distingui in actum et potentiam, essentiae et existentiae. Et quodcumque istorum esse extra animam potest habere esse in anima, et illud esse in anima aliud est ab omni esse extra animam. Et ideo de nullo ente nec de aliquo esse sequitur, si habet esse diminutum in anima, quod propter hoc habeat esse simpliciter, quia illud esse (sc. in anima) est *secundum quid* absolute, quod tamen accipitur *simpliciter* in quantum comparatur ad animam ut fundamentum illius esse in anima (sc. el ser en el alma es real de la realidad del alma en la que es)". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 36, q. unica, n. 9, t. 1, p. 1176. Se observará la expresión: "ens… extra animam potest distingui in… essentia et existentia". Por lo tanto, Suárez tendrá alguna razón en ubicar a Duns Escoto entre los partidarios de la distinción de esencia y existencia, pero, como se verá, no se trata aquí de una distinción real. Duns Escoto no ha admitido nunca que la modalidad "existencia" fuera, en el seno de la sustancia actualmente existente, un acto distinto de la esencia. Una cosa es un *ens* por su *essentia*, incluida ahí también esta modalidad de la esencia que es el *esse*.

logía de Avicena, que bien reforzaría este punto, Duns Escoto habla de la existencia como de un "accidente" de la esencia, lo cual quiere decir que la existencia se añade a la esencia como una determinación complementaria, no incluida en su definición[150]. Por lo tanto, es correcto decir que, en tanto que la naturaleza de la sustancia está constituida completamente como tal más allá de su relación con la existencia, la accidentalidad de esta última es la que caracteriza siempre una relación entre dos términos, de los cuales por lo menos uno puede ser completamente definido sin el otro[151]. Dado que la sustancia del individuo es susceptible de definición completa, el tema es aquí que se la conciba o no como existente. Observamos claramente que el ser de la esencia no es un simple ser de razón, cuya toda realidad consistiría en ser pensado y que sólo existiría en el

---

[150] "Quando vocat (sc. Aristoteles) hominem in universali subjectum et individuum in genere substantiae existens, hoc non arguit ex se existentiam, nam quiquid est illius coordinationis, est in genere, antequam comparetur ad existentiam. Unde *hic homo* abstrahit ab existentia sicut *homo;* hic tamen homo existens non est ens per accidens tanquam aliquid compositum ex rebus diversorum generum; sed existentia formaliter est estra rationem essentialem illius hominis et totius illius coordinationis in genere substantiae et pro tanto dicitur existentia sibi esse *accidens*. Unde existentia est conditio necessaria isti homini, ut terminet generationem. Nam *hic homo* non generatur per se et primo, sed *hic homo existens*, et eo modo existentia sequitur ipsum, ut comparatur ad generationem producentem ipsum in esse; unde sic *hoc subjectum* generatur, et non subjectum ut praecise dicit individuum in genere substantiae, secundum ordinationem illius generis". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 22, q. unica, n. 13.

[151] Duns Escoto cree que Avicena y Aristóteles concuerdan en este punto, porque reduce la distinción de esencia y existencia a la relación causa eficiente y efecto. La existencia de un efecto es siempre accidental a su esencia, pues sólo su causa puede dársela: "Hoc autem probatur, quia quod capit esse ab alio, in sua quidditate non includit esse: sed intelligere quidditatem praecise, non includentem esse, est intelligere quidditatem ut in potentia ad esse, quod non est de se habens esse, ut intelligere humanitatem praecise in quantum humanitas est intelligere ipsam ut est in potentia ad esse, quia est in potentia ad omne illud quod nondum ex se habet, possibile tamen ipsi competere. Et sic loquitur Avicenna de quidditate *Metaphysica*, V, c. 1, ubi dicit omne tale esse accidens essentiae, quod non est de formali conceptu ejus, et quidditatem ad omne hujusmodi esse in potentia, ut ad unum et multum et caetera hujusmodi". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 8, q. 3, n. 19. Observemos que en el tiempo de Duns Escoto, esta doctrina de Avicena era una banalidad. En la orden franciscana, ésta había sido expuesta en detalle y aceptada con sus consecuencias noéticas por M. D'Aspaquarta, *Quaestio de cognitione*, I, Quaracchi, 1903, p. 227. Para protegerse de la importancia excesiva que atribuimos a Avicena en la especulación metafísica de Duns Escoto, ver R. Arnou, "Autour d'Avicenne (Ibn Sina)", *Gregorianum*, 1929 (10), pp. 140-147. Parece que Pedro Auriol no sería de nuestra opinión, lo cual es muy lamentable, pero coincidimos totalmente con la opinión de Mauricio du Port, en su nota *In Metaphysicam*, IV, Wadding, q. 1, p. 581: "Favet namque Avicennae inter philosophos ubique, nisi sit contra fidem, et Paulo inter apostolos, et Joanni inter evangelistas, et nimirum, quia teste Boethio, omnis similitudo appetenda est".

alma; es un ser real fuera del alma[152]; en tanto que formalmente distinto de su existencia, pero realmente idéntico a ella, es un *verum esse*, un *esse* que no es *secundum quid* y, en su orden propio de esencia, participa de la realidad de lo existente[153].

Por lo tanto, Duns Escoto rechaza confundir formalmente la esencia y la existencia, puesto que, en una cosa cualquiera, "aquello que ella es" no se confunde con el hecho de que "ella es"; pero también se rehusa a distinguirlas realmente en el ser actual, pues la causa de un ser le brinda, a la vez e indivisamente, la esencia al mismo tiempo que la existencia. Finalmente, siempre ha sostenido que el ser verdaderamente real es una esencia a la cual le sobreviene la modalidad "existencia" para hacer de ella un ser en el sentido pleno de la palabra. Este último punto es importante, pues ubica a Duns Escoto en la línea tradicional de quienes, en la estructura metafísica del ser, sitúan a la esencia antes que la existencia. Es preciso optar aquí entre dos metafísicas del ser. Si la existencia es el acto de la esencia, habrá tantos *esse* como seres: es la posición de Tomás de Aquino[154]. Si la existencia es un modo de la esencia, habrá tantas

---

[152] Ver el texto citado más arriba, p. 206. n. 149, en el cual "ens extra animam" se distingue en "essentiae et existentiae"; a completar con el artículo siguiente del Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 36, q. unica, n. 10, t. 1, p. 1176, en el cual Duns Escoto escribe: "non quidem secundum esse essentiae vel existentiae, quod est verum esse; sed secundum esse diminutum, quod esse est secundum quid etiam entis absoluti". Y también, en el artículo 11: "*ens ratum* aut appellatur illud quod habet esse firmum et verum esse, sive essentiae sive existentiae, quia unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur: aut *ens ratum* dicitur illud quod primo distinguitur a figmentis, cui scilicet non repugnat esse verum essentiae vel existentiae" (I, p. 1177). Por lo tanto, no basta con probar, como es fácil de hacer, que el ser de razón no tiene realidad propia. Deducir uno del otro es confundir una vez más el orden lógico y el orden metafísico. Lo que aquí engaña al lector es que se representa el *esse essentiae* mismo como una existencia, siendo que él se sitúa necesariamente en la línea de la formalidad esencial del ser, no en el de la existencia. Esencia y existencia son a la vez distintas y siempre simultáneamente dadas en todo ser real en el sentido pleno del término. Por ello, luego del texto que acaba de ser citado, Duns Escoto añade inmediatamente: "Si primo modo accipitur ens ratum, dico quod *homo* non est ex se ens ratum, sed ab efficiente, a quo habet esse verum et essentiae et existentiae" (p. 1177).

[153] Esto es cierto no sólo con respecto a la especie, sino también respecto al género. Bien entendido, no se trata de conceptos de géneros, que son simples seres de razón, sino de la realidad objetiva que designan estos conceptos: "Intellectus concipiendo genus habet conceptum de aliquo quod est in re, et non loquor de secunda intentione generis, sed de eo quod concipitur objective. Sic enim propositio est vera; aliter enim concipiendo animal, quod est genus, non conciperetur aliquid quod in quid diceretur de homine; sic etiam concipiendo differentiam objective, concipitur aliquid quod est in re". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 8, q. 5, n. 4.

[154] Por ejemplo, a propósito de la cuestión de si en la persona de Cristo existen dos *esse*, uno para cada naturaleza, o un único *esse*, que es el de las dos naturalezas: "Unumquodque secundum hoc dicitur ens, secundum quod dicitur unum, quia unum et ens convertuntur; si ergo in Christo essent

esencias reales cuantos *esse*: es la posición de Duns Escoto[155]. La denominamos tradicional, porque resulta de principios clásicos en teología a los cuales apela e interpreta correctamente. En primer lugar Agustín: "ciencia" es a "saber" como "esencia" es a "ser"; a continuación Anselmo: la relación entre "luz", "iluminar" y "luminoso" es la misma que entre "esencia", "ser" y "ente" [*étant*]. De ahí concluye Duns Escoto: "sed si sint duae luces, oportet esse plura lucere, igitur si plures naturae, plura esse"[156]. A tantas esencias, o naturalezas, tantos existentes. Éste es un punto acerca del cual nuestro Doctor es tan categórico que aplica a los accidentes mismos lo que dice de las sustancias. La doctrina tomista de un *esse* común a la sustancia y a los accidentes le parece incomprensible: "sicut enim unumquodque habet essentiam, ita et esse"[157]; del mismo modo que el accidente tiene su esencia, tiene su existir.

---

duo esse, et non tantum unum, Christus esset duo, et non unum". Tomás de Aquino, *STh* q17 a2 resp., p. 111. Esto se halla resumido de manera exacta por Duns Escoto: "Esse constituit ens, igitur si ibi sunt duo ese, Christus erit duo entia". *Reportata Parisiensia*, III, d. 6, q. 1, n. 1.

155 De este modo, para usar el mismo ejemplo, Duns Escoto sostiene, contra Tomás de Aquino, que en Cristo existen dos *esse existentiae*, una para cada una de las dos naturalezas distintas. En síntesis, sólo existe un Cristo poseedor de dos *esse*. Y he aquí la razón: "Dico igitur, loquendo de esse actualis existentiae in re extra causam et extra intellectum, vel non est res in actuali existentia, vel non differt existentia a re extra causam suam nisi sola ratione. Loquendo igitur de isto esse existentiae, dico quod in Christo sunt duo esse existentiae". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 6, q. 1, n. 7. Cfr.: "In Christo est duplex esse, quorum utrumque est esse Christi". *Reportata Parisiensia*, III, d. 6, q. 1, n. 8. En cuanto al principio "esse constituit ens", Duns Escoto lo invierte objetando que, en los seres concretos, se cuentan los seres según el número de los sujetos y no a la inversa. Aquí sólo hay un sujeto concreto, el Cristo; el hecho de que existan dos *esse* no le impide ser uno: "Non enim sequitur: iste habet duas scientias, igitur est duo scientes. Sic nec sequitur: Christus est habens duas voluntates, igitur est duo volentes; nec sequitur: habet duas existentias, igitur est duo existentes; nec valet, habet duo esse, igitur est duo entia". *Reportata Parisiensia* III, d. 6, q. 1, n. 9. También en Dios, en quien sólo existe un único *esse* puro y simple de la esencia divina, existe un "esse incomunicabile sive hypostaticum" por persona divina: *Quaestiones Quodibetales*, IV, 30.

156 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 6, q. 1, n. 9, al escribir: "sicut scientia ad sapere, ita essentia ad esse", Duns scot resume a san Agustín: "quemadmodum quia hoc est Deo esse quod sapere, sicut non tres essentias, ita nec tres sapientias dicimus"; *De Trinitate*, VII, c. 4, n. 9; *P.L.*, t. 42. col. 942. En lo que concierne a Anselmo: "Quemadmodum enim sese habent adinvicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad se invicem essentia et esse et ens, hoc est existens sive subsistens. Ergo summa essentia et summe esse et summe ens, id est summe existens sive summe subsistens, non dissimiliter sibi convenient, quam lux et lucere et lucens". S. Anselmo, *Monologion*, ed. Schmidt, Bonn, 1929, VI, p. 13.

157 Al hablar de los accidentes eucarísticos (*STh* III q77 a1 ad4) Tomás de Aquino dice que, antes de la consagración, los accidentes del pan y del vino no tienen *esse* propio. Como ocurre con todos los accidentes, su *esse est inesse*. Por el contrario, luego de la consagración, es preciso que

Por fragmentarias que sean, estas indicaciones determinan de manera suficiente el plano en el cual se establece la prueba escotista de la existencia de un ser infinito. Ésta prueba en efecto una existencia actual, y la prueba *a posteriori*, es decir, según la palabra de san Pablo, *a creatura mundi*, al remontarse de los efectos a su causa, pero, a diferencia de las de santo Tomás, no se funda en la intuición sensible de los existentes actuales para inferir de ellos, a través del juicio, otro existente cuya esencia escaparía a nuestra aprehensión; se apoya en la existencia real del ser común, para determinar, por medio de una dialéctica progresiva, la de este ser singular que es el ser infinito.

De ahí se sigue su primer carácter, que las aproxima a las procesiones de san Agustín. Pero éstas son procesiones en el interior del ser, no a través de la jerarquía agustiniana de los seres. El teólogo, utilizando la metafísica para sus fines propios, determina sucesivamente ahí todas las propiedades que constituyen en su singularidad al ser que, en tanto que primero en cada uno de los órdenes distintos de la causalidad y de la eminencia, es también el ser perfecto e infinito. Sólo entonces, una vez llegado al término, él le dará el nombre de Dios.

Su segundo carácter es la de tratar directamente acerca de una esencia existente, la del ser. Por lo tanto, ellas no han de hacer brotar finalmente la existencia a partir de la esencia, como se les ha reprochado sin razón, sino que han de establecer, en el seno de la existencia del ser, la de algún ser. Por lo tanto, no es su *actus essendi* lo que debe probarse para establecer su existencia actual, sino la realidad y la posibilidad de su esencia, pues si *en el ser real* del cual se parte existe tal esencia, ella existe. No sería posible comprender las pruebas de Duns Escoto sin convencerse de la entidad real del *ens commune*, que es el objeto propio de la metafísica. El ser unívoco no es un ser que existiría en sí y de cuya existencia participarían todos los demás, ni tampoco un simple ser de razón; es la esencia formalmente común a los seres realmente distintos sólo en los cuales ella existe y donde, sin perder su comunidad formal, ella se divide en seres tan distintos como lo sean. Las pruebas escotistas se apoyan en la naturaleza común del ser que nos es dado en la realidad concreta. Es posible rehusar interesarse en ello, pero, en la opinión de Duns Escoto, esto implica rehusar interesarse en la metafísica, ciencia no menos real que la física, y lo es justamente porque su objeto mismo es real. Ciertamente, esta ciencia de las esencias es la más abstracta de las ciencias, pero la abstracción metafísica no es vacía. Ella no aban-

---

tengan un *esse*, pues ellos subsisten: "post consecrationem ipsa accidentia quae remanent habent esse, unde sunt composita ex esse et quod est". Justamente ahí reside el milagro. Duns Escoto se opone a ello: "Sed istud non capio. Sicut enim unumquodque habet essentiam, ita et esse, quia omnis essentia est actus, sicut probatum est; sed accidens habet essentiam, et per se unam, et est alterius generis a subjecto suo, igitur, habet esse distinctum aliud ab esse subjecti". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 12, q. 1, n. 4. El examen del problema de la creación y el de la inmortalidad del alma nos permitirá por otra parte añadir algunas indicaciones a las que preceden.

dona lo real. Por el contrario, ella sólo retiene de ello lo que merece el nombre de "ser"; por ello, al trabajar desde el principio como metafísico con el ser actualmente dado, el teólogo no necesita añadir la existencia a la esencia del ser infinito cuando alcanza el término de su prueba, en tanto que la determinación de esta esencia es completa. Duns Escoto ha planteado correctamente su problema: ¿existe *entre los seres* uno de ellos que sea infinito?

De ahí se sigue el tercer carácter de su demostración. Justamente porque ella trabaja precisamente en el tejido mismo del ser común tal como él está incluido en todo existente, su objeto es probar la existencia de alguna esencia en el seno del ser. Al igual que santo Tomás de Aquino, Duns Escoto no nos concede un concepto de la esencia divina en tanto que tal. También para él, *Deus ut hic* permanece desconocido para nosotros en esta vida, pero él no diría, con santo Tomás, que no conocemos el *esse* de Dios más que lo que conocemos su *essentia*[158]. No conocemos el *esse* de Dios como Dios, ni como ser infinito, pero lo conocemos como "ser". Conocemos aquello en lo cual él es pura y simplemente ser. No por analogía con el ser sensible, como en Tomás de Aquino, sino por univocidad a todo lo que es cuando de ello sólo se retiene el ser. Más aún quizá si, como lo veremos, la univocidad escotista se extiende del ser a las otras esencias y autoriza una predicación positiva de las perfecciones creadas, unívocamente atribuibles a Dios como así también a los atributos divinos.

De este modo se observa qué es lo que legitima el método seguido por Duns Escoto para establecer la existencia de Dios, o más bien del ser infinito que designa el nombre "Dios". Esta prueba consiste, en efecto, en justificar la atribución metafísica de la modalidad de "infinito" a algún ser, pues si en el ser existe uno que sea infinito, el ser infinito existe. Por lo tanto, nos hallamos de entrada en una *venatio essentiae* cuya prolongación directa será la determinación de los atributos divinos, y que el teólogo, agotando los recursos que pone a su disposición la metafísica del ser, perseguirá sin descanso hasta una barrera infranqueable: la libre omnipotencia del Dios cristiano.

En toda teología que intente expresarse racionalmente, la noción que ella se forma de Dios es inseparable de las pruebas de su existencia, y a la inversa. En otras palabras, las pruebas de la existencia están siempre adaptadas a la noción particular de lo existente que haya formado. En santo Tomás de Aquino, las cinco vías de la *Suma*, y más aún la dialéctica del *De ente et essentia*, conducen al *Qui est* del Éxodo, entendido como acto puro de existir. En Duns Escoto, la dialéctica del *Opus Oxoniense* conduce al mismo *Qui est* del Éxodo, pero entendido como la esencia cuya modalidad propia es la infinitud, es decir una riqueza de ser infinita porque ella excede todo ser más allá de toda cantidad asignable. También por ello, en Duns Escoto, la noción de infinito adquiere un

---

[158] Tomás de Aquino, *STh* I q3 a4 ad2.

valor nuevo y cumple un papel mucho más importante que en Tomás de Aquino. En las dos doctrinas, sólo tenemos un concepto negativo de lo infinito, que es el de no-finito, o el de aquello cuya esencia excluye el límite, pero en Duns Escoto, la infinitud misma se establece como una modalidad intensiva, o, si se prefiere, como una intensidad del ser mismo. La definición negativa que da de él designa una realidad positiva: la modalidad en virtud de la cual el Ser supera todo ser más allá de toda cantidad o proporción dada. El papel que cumple esta noción en la teología de Duns Escoto es tan nuevo como su contenido. En el tomismo, la infinitud no agrega nada a la noción de Dios concebido como el acto puro de *Esse*. Casi se podría decir que santo Tomás no necesita de ella. Como dice la *Suma Teológica*, I, q7, a1: "Illud quod est maxime formale omnium, est ipsum esse... Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens... manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus". La *infinitas* se sigue aquí del *Esse* como un corolario, pero en una metafísica de la esencia, tal como la de Duns Escoto, es preciso por el contrario que la infinitud se añada al ser, como su determinación última, para que se pueda alcanzar una noción propia de Dios. No se encuentra a Dios antes de encontrar el ser infinito; luego de haberlo hallado, nada puede agregársele. Por lo tanto, la *infinitas* ocupa necesariamente, en el pensamiento de Duns Escoto, un lugar supremo que no es el que tiene en la doctrina de Tomás de Aquino.

Por una consecuencia inesperada, pero por ello tanto más destacable, la manera más simple de mantener bajo una misma mirada dos teologías tan diferentes es recordar que la *infinitas* cumple en el escotismo un papel *análogo* al que cumple el *Esse* en el tomismo. Las dos nociones son tan irreductiblemente diferentes como el registro de la esencia lo es del acto de ser, pero ellas ejercen funciones correspondientes y su relación misma con la esencia divina aparece semejante a tal punto, en una y otra doctrina, que parece que una suerte de necesidad metafísica incluida en la noción misma de Dios parece regir aquí el pensamiento de los dos teólogos. Del mismo modo que en santo Tomás Dios es el ser único en el cual la esencia es lo mismo que su acto de existir, en Duns Escoto, es el ser único cuya esencia casi podría decirse que se confunde con su infinitud. Es cierto que la reducción es menos clara en Duns Escoto que en santo Tomás; no es posible hallar en él la fórmula que acabamos de utilizar, pero indudablemente se encuentra ahí esa tendencia, como si también esta metafísica de la *essentia* hubiera comprobado la necesidad de trascender el plano de la esencia para alcanzar el objeto de la teología. En la medida en que también el escotismo aspiraría a superar las trabas de la esencia, su propio genio lo invitaría indudablemente a dirigirse hacia una especulación acerca del Infinito.

La simple historia doctrinal puede ya sacar provecho de esta observación, pues es claro que el mismo Duns Escoto ha intentado ver de qué manera, en el caso único de Dios, el ser puede individualizarse por la infinitud. Admitámosle

las dificultades de su lenguaje: santo Tomás de Aquino tiene las suyas y, al hablar de Dios, estas dificultades son inevitables. Digamos más bien que al hacer de la infinitud el modo primero e inmediato de esta esencia singularísima que es Dios, él ha llevado la reducción de la *essentia* a la *infinitas* tan lejos como el lenguaje de la esencia, que era el suyo, le permitía hacerlo. No lo olvidemos: una modalidad no es un atributo accidental ni necesario, sino intrínseco. El "ser infinito" *es* lo infinito; hacer de la *infinitas* su modo propio, aquel que lo individúa *ut hic*, es decir que lo infinito es esto mismo que él es. En otras palabras, como nosotros mismos intentamos decirlo respecto de él, con la esperanza de comulgar en su pensamiento más profundo, el metafísico no tiene otra terminología que la de la esencia unívoca, pero cuando él pasa a hablar de Dios para ir por delante del teólogo (o cuando el teólogo eleva al suyo el lenguaje del metafísico) la esencia en cuestión se transforma en aquella de la cual lo mejor sería decir es que ella es la infinitud misma. En tanto que modalidad propia del ser divino, lo infinito es lo que llamamos su ser [159].

De ahí se siguen, en Duns Escoto, estas alternancias particulares de lenguaje que le hacen decir algunas veces que en Dios la existencia está incluida en el concepto de la esencia, y otras que la infinitud es el modo propio del ser divino como tal, lo cual conduce a preguntarse, con algunos de sus discípulos, si al partir de la esencia, no sería preciso pasar por la infinitud para alcanzar la existencia. A decir verdad, sí y no. Sí, verbalmente; no, realmente. Para considerar las cosas con todo rigor, una esencia que fuera la infinitud misma, es decir una infinitud de ser, debería necesariamente encontrar en sí todas sus otras modali-

---

[159] Se podría inferir la siguiente conclusión de la transformación impuesta por Duns Escoto a la noción aristotélica de infinito: "commutemus rationem infiniti in potentia, in quantitate, in rationem infiniti in actu, in quantitate si potest ibi esse in actu". Procediendo con una verdadera integración metafísica, Duns Escoto pide que se imagine la infinidad de los números como actualmente realizada, y luego que se conciba el ser infinito por analogía con ella: "Si in entibus intelligamus aliquid infinitum in entitate in actu, illud debet intelligi proportionabiliter quantitati imaginatae in actu, sic ut ens illud dicatur infinitum quod non potest ab aliquo in entitate excedi, et ipsum vere habebit rationem totius et perfecti". Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, V, 3. Por ello, lo hemos dicho, "infinitum excedit in entitate finitum ultra omnem proportionem assignabilem". Esta "infinitas intensiva" no es un atributo extrínseco del ser, ni tampoco un trascedental como lo verdadero o el bien, sino un modo tan intrínseco, que aún hecha la abstracción de todo el resto, el ser que la posee sigue siendo aún infinito: "immo infinitas intensiva dicit modum intrinsecum illius entitatis, cujus est sic intrinsecum, quod circunscribendo quodlibet, adhuc infinitas ejus non excluditur, sed includitur in ipsa entitate, quae est unica". *Quaestiones Quodlibetales*, n. 4. "Substantia ergo secundum quod habet rationem omnino primi in divinis… est infinita et interminata; sed autem non includitur in ea nec veritas, nec bonitas, nec aliqua proprietas attributalis; ergo ipsa infinitas est magis modus intrinsecus essentiae quam aliquod attributum". *Quaestiones Quodlibetales*, n. 4. Cfr. "divinitas est formaliter infinita", *Quaestiones Quodlibetales*, V, 17; y VI, 2, VI, 10.

dades. En tanto que *infinitum*, este ser sería El Que él Es, y es por ello que sería también El Que Es.

Esta última conclusión no dejará de sorprender a aquellos para quienes *esse* quiere decir *existir*. Pero no mezclemos las metafísicas: es necesario distinguir para elegir. El *esse* condicionado por la infinitud no es el *actus essendi* del tomismo, es el del ser común que pertenece por derecho a toda *essentia*, del cual él hace una *entitas*. Sea cual fuere el lugar al que se llegue, el *esse* divino no lo hace existir; sólo lo cualifica con esta modalidad del ser, que en ningún caso podría aquí ser primero, dado que es unívoco con respecto a todo lo que es. Cambiemos de ambiente metafísico para comprender dónde estamos. El drama del ser no se juega aquí entre la existencia y la nada, entre lo finito y lo infinito, sino más bien, si se puede decir, en el seno del ser dado. Hay drama porque somos. Por ello, al partir de la realidad misma del ser en tanto que tal, su *essentia*, deducimos la infinitud del ser primero de la finitud de nuestro ser. Está sobreentendido que, al hablar de Dios, nuestro lenguaje continúa poniendo en primer lugar la *essentia* que es el punto de partida de nuestra investigación, pero lo último en la inferencia es primero en la realidad: en Dios, no la esencia sino lo infinito; en nosotros, no la esencia, sino la *haeceitas*. Las últimas determinaciones de lo real implican y ponen todo el resto. Las pruebas escotistas de la existencia de Dios pasan necesariamente por la esencia, pero lo que ellas alcanzan es esta esencia única cuyo verdadero nombre humano es: Infinito.

Un texto de Jerónimo de Montefortino, escotista atento e inteligente, nos permitirá quizá hacer decir por una voz más autorizada que la nuestra aquello que hubiéramos querido expresar mejor. Quizá esto no resulte inútil para algunos escotistas, que parecen haber puesto tanta agua en el vino de Duns Escoto, que algunos tomistas lo confunden con el de santo Tomás. Nosotros mismos destacaremos numerosas fórmulas cuya exactitud nos parece perfecta y su alcance considerable.

“Dios es una unidad singularísima, en tanto que posee por esencia el *esse* y el infinito, a tal punto que su singularidad absoluta sólo tiene que ver con su infinitud. En tanto que se constituye como un océano en el cual se absorbe toda la perfección de la sustancia, nada sino él lo iguala o se le asemeja, sin lo cual no poseería toda la perfección posible. Por lo tanto, Dios es singular y uno porque es infinito. Por consiguiente, es posible concebir en algún sentido la infinitud como un modo de la entidad por esencia anterior a lo que hace de Él, el ser singular que es [*esse hoc*]. Pero no inferimos de ahí que la existencia no esté incluida en la razón quiditativa de un ser. Por el contrario, si no entrara en su concepto quiditativo, no sería el ser infinito, ni la esencia en sí que posee en sí toda perfección. Pero si lo es por esencia, al poseer por sí toda perfección, Él ciertamente *es* en el sentido pleno de la palabra; ahora bien, no sería tal si no perteneciera a su esencia el existir [*nisi essentialiter existeret*], pues aquellos

otros que existen en virtud de un *esse* distinto de su esencia, no *son* en el sentido pleno de la palabra, sino que se apoderan de una cierta medida de perfección en el ser cuando lo reciben de quien se los dona. De este modo, aquello que tiene por sí toda perfección, posee por la misma razón la existencia [*esse*]: por lo tanto existe por esencia, de tal modo que la *essentia* es en él idéntica al *esse*. Por lo tanto, parece que la infinitud debe ser denominada "modo intrínseco", en tanto que nos apoyamos en ella para decir "cuál" ser es Dios; pero en realidad *ella es aquello que constituye formalmente la esencia de Dios*, y es por esto que se cree ver que de ahí se siguen, según una suerte de orden, la existencia [*esse*], y la necesidad, y la aseidad, y luego todas las demás perfecciones; a la inversa, la criatura debe a la finitud el ser posible, el ser por otro, y luego las demás imperfecciones que implica la finitud del ser participado y por otro, *aunque lo concibamos en el orden inverso"*[160].

De este modo, es por ello que es posible hablar de estas cosas. Dios no es infinito porque es, sino que Él es porque es infinito, en tanto que la infinitud constituye formalmente su esencia y dice "lo que Él es". Éste es probablemente el punto de vista más verdadero desde donde se puede percibir en sus grandes líneas el "universo mental" de Duns Escoto. Elevándose a Dios a través del intelecto, finalmente desembocamos en lo Infinito. Por lo tanto, también Duns Escoto ha buscado y encontrado, esta vez en la esencia, un más allá de la esencia; a partir de ahí, y luego de haberlo encontrado, su pensamiento se vuelca a todos los problemas que conciernen a Dios. Por el contrario, al atravesar la superficie de las cualidades sensibles para adentrarse en las sustancias, las esencias y las formas, la reflexión metafísica de Duns Escoto nos conducirá hasta el último núcleo de lo concreto: su finitud, aquello que lo hace ser "esto". Por lo

---

[160] Jerónimo de Montefortino, *Ven. J. Duns Scoti Summa Theologica ex universis operibus ejus concinatta*, *juxta ordinem et dispositionem Summae Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis*, I, q. 3, a. 4, ad 1m. Si se quiere ver qué ocurre en el pensamiento de un maestro frente a su objeto cuando tal pensamiento se transforma en objeto en el espíritu de un discípulo se puede leer el sorprendente *Alphabeticum Doctoris Subtilis* publicado por P. Balic, para enseñar modestia a los historiadores, creo, en "La quaestione Scotista" (*Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1938 (30), pp. 247-250). El autor de este pequeño jeroglífico pone en Dios, como primer momento de naturaleza, el ser independiente y necesario, al cual subalterna otros diez momentos principales. El primero es su esencia. Pasemos los tres siguientes y detengámonos en el quinto: "Quintum signum entis necessarii et independentis sunt modi intrinseci qui minus distinguuntur ab essentia et attributis quam attributa ab attributis. Et istud signum habet sub se septem signa subalterna (se cuentan hasta aquí, con esto, doce *signa*): primum est realitas; secundum est existentia; tertium est actualitas; quartum est contingentia; quintum est infinitas; sextum est vita; septimum est hecceitas". De este modo, la modalidad existencia aparece como séptimo momento natural de la esencia, la infinitud como décimo, la singularidad como duodécimo. Acerca de los escotistas que han hecho de la existencia un modo extrínseco de Dios, ver *Conciliationes locorum quodlibetalium*, Wadding, t. XII, p. 548, conc. II, nn. 1 y 2.

tanto, el Infinito y la finitud serán los dos polos de esta doctrina, uno que marca la actualidad suprema de la esencia divina, y otro la actualidad suprema de la esencia finita, es decir su *haeceitas*" [161].

Difícilmente podría imaginarse un mundo más diferente que de los "filósofos". La prueba de que existe un ser infinito constituye el bloque doctrinal en el cual descansa toda la teología de Duns Escoto. Casi se podría decir que ella está virtualmente contenida ahí, en el sentido en que Duns Escoto no dejará de referirse a ella para tomar de ahí los principios de sus demostraciones. El Dios cuya existencia ella prueba es el mismo que no dejará de oponer a los "filósofos" en sus discusiones con ellos, y sin embargo ella misma está exenta de toda controversia con los filósofos. Más bien habría que decir que al citar, recurrir y utilizar tan frecuentemente a Aristóteles, Duns Escoto quiere menos contradecirlo que apoyarse en él para superarlo. Si nos remitimos, por ejemplo, al *De primo principio*, c. 4 la cuarta conclusión prueba, a partir de Aristóteles, que el primer Eficiente conoce y quiere; sin embargo, él establece ahí la libertad divina a par-

---

[161] El mismo planteamiento fundamental se encuentra en C. Frassen, *Scotus Academicus*, I, p. 171: "Ens infinitum radicaliter, seu infinitas radicalis, est formale constitutivum, et ultimo distinctivum, essentiae divinae". Él se funda en el mismo texto de Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, n. 18. De este modo, agrega, la infinitud pertenece a Dios antes que la singularidad, aunque ambas le sean esenciales. Acerca de lo cual, al ocuparse de ello más adelante va a llegar a decir que la infinitud es hasta más esencial que un modo: "Nec refert quod ibidem infinitatem modum entitatis appellet; non enim vult eam esse tantum modum divinae essentiae, qualiter immensitas, aeternitas, etc., dicuntur modi Deitatis; sed solum quod non habeat rationem perfectae et completae differentiae, nec sit conceptus adaequate distinctus ab ente quod Deum determinat et contrahit". Ciertamente, Duns Escoto quiere decir lo siguiente: infinito no determina al ser del mismo modo que racional determina a animal, y, en general del modo que la diferencia determina al género. ¿Debería llegarse a decir, con Frassen, que "infinito" es en Dios más radical aún que un simple modo? Corresponde a los escotistas discutirlo. Retengamos al menos que Frassen lleva al límite extremo la identificación del ser divino con lo infinito. Por otra parte, se comprende por qué: todos los atributos son unívocos con respecto a Dios y a la criatura (*intellectualitas*, *sapientia*, etc.), excepto en tanto que implican la infinitud. Lo infinito no es unívoco: "Ergo is conceptus essentiae divinae ultimo constitutivus dicendus est, qui omnimode eam a creatura secernit, et in quo cum ea nullatenus convenit; is autem est conceptus infinitatis radicalis, ac proinde censendus est formaliter essentiae divinae constitutivus et distinctivus", C. Frassen, *Scotus Academicus*, p. 174. Esta interpretación concuerda con los textos en los que Duns Escoto plantea la infinitud como aquello más "actual" que existe en Dios: "Tertio, quia illud secundum suam rationem propriam videtur esse actualius in se cui magis repugnat communicabilitas ad plura ad extra; sed essentiae de se repugnat communicabilitas ad plura ad extra, et nulli proprietati attributali, nisi quatenus est istius esentiae, vel idem isti essentiae inquantum infinitae. Si dicatur quod quaelibet proprietas est infinita, et ideo incommunicabilis, contra: infinitas illa est propter infinitatem et identitatem cum essentia sicut ex radice et fundamento omnis perfectionis intrinsecae". *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 4, n. 10; t. 1, p. 54.

tir de la contingencia en los seres finitos: "aliquid causatur contingenter: ergo prima causa contingenter causat, igitur volens causat". Ahora bien, y tendremos numerosas ocasiones para retornar a ello, Duns Escoto establece de este modo el fundamento mismo de todos sus argumentos contra el necesitarismo de los "filósofos". Se los ve desde ya esbozados. No se trata sólo de saber si existen los contingentes, lo cual Aristóteles explica muy bien a su manera, sino si existe causalidad contingente, lo cual no logra explicar; también se trata de saber de qué manera, si el Primero no actúa de manera contingente, puede existir un mal del cual él no sea responsable, pues responder que "la materia no obedece", no es decir nada: Dios podría reducirla a la obediencia; finalmente, se trata de saber si el Primero, que es esta voluntad, no se ama tan necesariamente como se conoce en la metafísica de Aristóteles, con lo cual se introduce en el mundo un orden de amor y caridad que añade al universo una dimensión nueva desconocida para el Filósofo. Estos sólo son ejemplos, ya que por el momento apenas se trata de pruebas del ser infinito que no se sientan grávidas de consecuencias de las cuales parece que el teólogo deba forzarse a sí mismo para no desarrollarlas en el momento. Sin embargo, nada es más directamente constructivo que esta dialéctica: no hay controversia con otros teólogos, no hay refutación de los "filósofos"; Duns Escoto sigue serenamente el camino que sólo puede conducirlo al Dios cuya existencia él intenta probar, y no se preocupa por nada más. También para su historiador es necesario un esfuerzo para no desarrollar de inmediato las consecuencias de este hecho, pues si la teología de Duns Escoto descansa en una prueba del ser infinito, que prácticamente carece de controversia, el carácter esencialmente *positivo* del escotismo puede considerarse desde este momento establecido. La crítica vendrá luego, pero a partir de posiciones doctrinales que la comandan, y dado que resulta de ellas, ella no podría fundarlas. Además, la manera según la cual el Doctor sutil alcanza la infinitud del ser es suficiente para ubicar el conjunto de su doctrina en una línea diferente a aquella en la cual algunos historiadores han creído que debían ubicarla. La infinitud del Ser primero no es en primer lugar la de una voluntad o la de una potencia, sino la de la esencia, y en esta esencia, la de un intelecto rico de la infinidad de los inteligibles. Dirigiéndose a Dios en *De primo principio*, c. 4 Duns Escoto le pide permiso para intentar este camino: "Infinitatem igitur tuam, si annuas, ex dictis de intellectu tuo prio conabor inferre". Y ahí se encamina. En un intelecto creado, los inteligibles son virtualmente infinitos, en tanto que su infinitud es actual y simultáneamente conocida en el intelecto divino: "ibi sunt actu infinita intellecta". Ahora bien, el intelecto divino no es un atributo de Dios, sino su esencia misma, de donde resulta que esta esencia es actualmente infinita, y que

lo es en primer lugar en virtud de la infinitud de su inteligibilidad[162]. En esta infinitud, todas las primacías se comunican e identifican realmente bajo sus distintas formalidades; por lo tanto, es correcto decir que lo más formal que existe en Dios en esta doctrina es su infinitud.

Es necesario llegar hasta ahí para comprender en qué sentido la prueba de lo infinito incluye virtualmente todo aquello que entra en la metafísica del ser en la teología escotista. Para ella, Dios se encuentra ontológicamente separado de todo el resto, y al mismo tiempo, establecido en una trascendencia tal que su esencia escapa ahí a nuestros conceptos para convertirse en objeto de juicio. La dialéctica que corresponde al infinito exige que se afirme la identidad real de lo formalmente distinto. Es un caso único. En cualquier otro caso, la distinción de las formalidades implica la composición de los seres en los que ella se encuentra; sólo en Dios aquello que es formalmente otro es realmente idéntico en la infinitud primordial de su esencia. De este modo, la infinitud de Dios es la raíz misma de su simplicidad.

---

[162] Duns Escoto, *De primo principio*, c. IV, concl. 9; ed. E. Roche, p. 102. Naturalmente, esto no excluye la prueba de la infinitud de Dios por la perfección de su causalidad (*De primo principio*, pp. 106-114), pero esta primera demostración excluye que la esencia divina sea una voluntad ininteligible, único punto que se halla aquí en cuestión. Por otra parte, se puede observar más adelante (*De primo principio*, p. 118) que de las cinco maneras de probar la infinitud divina, las tres primeras se obtienen "ex mediis sumptis de intellectu". Las otras dos se fundan en la simplicidad de la esencia y en la eminencia.

CAPÍTULO III

LA NATURALEZA DIVINA

¿Cuál es el valor de nuestro conocimiento racional de Dios tal como lo define Duns Escoto en el *Opus Oxoniense*? El problema no es tan fácil de resolver como uno podría imaginarse en un primer momento. Ciertamente, aquí puede servir de guía un criterio simple, pues nada autoriza a pensar que Duns Escoto haya revisado alguna vez esta conclusión tan firme: la razón natural puede conocer de Dios todo aquello que puede conocer del ser infinito, y sólo eso. Nunca se la debe entonces perder de vista. Si, por ejemplo, esperáramos observar un cambio de método para identificar el momento en el cual Duns Escoto pasa de lo filosófico a lo teológico, nos expondríamos a más de un desengaño. Dado que, y en esto concuerda con Tomás de Aquino, no se ven dificultades en aquello que Dios revela acerca de las verdades racionalmente demostrables, no se priva de citar autoridades escriturarias antes de probar aquello que intenta establecer racionalmente. Después de todo, él intenta demostrar en una obra teológica las verdades reveladas que él juzga racionalmente demostrables. Poco importa entonces que cite la Escritura en un caso similar; sin embargo, no abandona por ello el método de la filosofía, en tanto que la Escritura, que por otra parte se basta a sí misma en su propio orden, sólo sirve aquí para mostrar aquello que el filósofo está seguro de demostrar.

Así como la presencia de la Escritura no excluye la filosofía, la de la demostración no excluye la teología. En ningún momento de su obra Duns Escoto cambia de método, y el del filósofo sigue siendo ahí el del teólogo. Sería vano esperar que el Doctor Sutil se declare incompetente, por ejemplo, ante el incomprensible misterio de la trinidad divina. Ciertamente, él no pretende comprenderlo, pero de ninguna manera tiene la impresión de penetrar en un terreno que le sea totalmente extraño u hostil al conocimiento racional. La noción misma de "una única esencia en tres personas" no le parece contradictoria, porque no incluye que una misma cosa sea una y trina a la vez y bajo el mismo respecto: ninguna contradicción aparece entre los términos: unidad de la esencia y trinidad de las personas[1], y por ello la dialéctica de Duns Escoto conservará su

---

[1] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 4, a. 1, n. 1; t. 1, p. 236.

completo rigor cuando decida aplicarse ahí. Por otra parte, le es necesario, dado que intenta establecer sus propias tesis contra Aristóteles y contra Averroes, es decir contra los argumentos que en sus filosofías harían imposible la teología cristiana. Ya sea que se trate de probar la existencia del Primero, o de probar que pueda haber y que haya producción interna en la esencia divina, o que estas producciones intrínsecas son dos y sólo dos, o que existen tres y sólo tres personas en la esencia divina, su vocabulario técnico y sus métodos de demostración siguen siendo exactamente los mismos: "arguo sic, probatio antecedentis, probatur major prosyllogismi". Duns Escoto nunca pierde de vista que puede ser leído tanto por creyentes como por no creyentes, y su argumentación toma en cuenta tanto a unos como a otros: "istae rationes non declarant propositum per manifestius, neque fideli, neque infideli". Con una paciencia y una capacidad incansables, nuestro teólogo continúa tejiendo la trama de sus silogismos para iluminar al fiel y, si es posible, persuadir al infiel: *persuadere infideli*. A través de esta maravillosa continuidad, un signo, y sólo uno, nos advierte sin embargo que el plano en el cual nos movemos no es el mismo: a diferencia de las del metafísico, las conclusiones del teólogo no se justifican exhaustiva y únicamente por recurso a la noción de "ser infinito". Dos ciencias distintas colaboran aquí en la misma obra, y lo hacen bajo la dirección de una de ellas, pero la intimidad de su colaboración no las lleva a confundirse, puesto que la distinción de sus objetos continuamente les impide hacerlo: el filósofo, en tanto que metafísico, habla del ser en tanto que ser; el filósofo, si apunta al objeto de la teología, lo alcanza en la noción de ser infinito; el teólogo, si utiliza la metafísica con vistas a sus fines propios, se esfuerza por esclarecer, a través de la noción filosófica de ser infinito, aquello que la revelación nos dice de Dios.

El servicio supremo que la teología puede esperar de la metafísica es que aquélla le informe, tan completamente como sea capaz, acerca de aquellos atributos de Dios que la razón puede alcanzar a partir de la noción de ser infinito. No los alcanza todos, y corresponderá aquí a la razón natural reconocer sus límites e impedirse a sí misma exceder los de su objeto. Sin embargo, antes de emprender este camino, ella debe proceder a una crítica de alcance mucho más general y determinar el valor de nuestros conceptos en tanto que ellos pretenden expresar a Dios.

1. La pluralidad de los nombres divinos

Dios puede ser nombrado tanto como puede ser conocido, es decir que la posibilidad de nombrarlo depende para nosotros, en primer lugar, de la posibilidad de conocerlo. En efecto, ¿qué significan los nombres que le atribuimos sino

aquello que conocemos de él? Ahora bien, no podemos alcanzar la esencia divina en sí misma, al menos no en esta vida; la única manera accesible para nosotros de conocer a Dios es a partir de las criaturas, tal como lo hemos hecho para demostrar su existencia, y formar de ese modo conceptos que a través de una suerte de purificación metafísica pueden ser luego atribuidos a Dios. Si esto es así, en tanto que ningún concepto distinto corresponde en nosotros a la esencia divina, parece que no disponemos de ningún nombre para nombrarlo.

Duns Escoto no pone en duda que, al menos en principio, sólo sea posible nombrar un ser en tanto que se lo conoce; pero él limita el alcance de esta observación, pues es posible nombrar a los seres con más distinción que aquella con la cual se los puede conocer. La experiencia común lo confirma. Por ejemplo, usamos frecuentemente la palabra "sustancia", y sabemos muy bien que efectivamente existen sustancias; también sabemos que tal o cual objeto es una sustancia; sin embargo, ¿qué concepto tenemos de la sustancia? Ninguno que le sea propio. Todo lo que sabemos de ella se contiene para nosotros en el concepto común de "ser", que cualificamos y determinamos de manera de hacerle representar el género de seres definido que llamamos sustancias. Al decir que un ser es una sustancia, se la denomina distintamente como tal, y se sabe también distintamente que es tal, aunque ningún concepto de sustancia distinto del de ser corresponde a esta palabra en el entendimiento. En realidad, casi todos los nombres de sustancias designan alguna propiedad accidental de aquello que nombran; por lo tanto, aquello que no es distintamente concebido, puede ser distintamente nombrado[2].

Si esto es así, el hecho de que Dios no nos sea concebible en la singularidad de su esencia, como *haec essentia*, no impide que pueda ser nombrado por nosotros con uno o varios nombres que designen esta esencia singular considerada en su singularidad misma. Sin afirmarlo expresamente, Duns Escoto considera esta posición al menos como probable. Es probable que muchos de los nombres asumidos como propios por Dios en la Escritura, o enseñados al hombre por un ángel que conoce a Dios mismo, o aún encontrados por el hombre, signifiquen distintamente la esencia singular que es en efecto la suya. Es el caso del *tetragrammaton*, que es el nombre que le atribuyen los Judíos; en consecuencia, también el *Qui est*, del cual el mismo Dios ha dicho en una ocasión a Moisés que ese es su nombre para la eternidad (*Éxodo,* 3, 14-15); finalmente, también es el caso del nombre *Adonai*, del cual el mismo Dios ha dicho que era el suyo (*Éxodo,* 4, 3).

La solución del problema depende finalmente de la solución de un problema de semántica, el de la "imposición de los nombres". ¿Es posible nombrar más distintamente que lo que se puede conocer? Duns Escoto se inclina visiblemente

---

2 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 22, q. unica, n. 2; t. 1, p. 925.

a admitirlo, dado que, en realidad, es lo que hacemos continuamente, pero aun en el supuesto de que no se lo admitiera, seguiría siendo cierto que es posible *utilizar* distintamente un nombre cuya atribución no se justifica por ningún concepto distinto correspondiente. Aquello que Dios designa con *Qui est* puede escapar a nuestro entendimiento, con todo, el *Qui est* designa la esencia divina; por lo tanto, algunos nombres significan su esencia más distintamente que lo que la podemos aprehender[3], o, si se prefiere, Dios es inefable en el sentido en que ningún nombre lo expresa, pero no en el sentido en que ninguno pueda designarlo.

Sólo se trata hasta aquí de nombres que serían de algún modo nombres propios[4], a los cuales no responde en el entendimiento ninguna esencia definida, pero el problema se presenta desde un aspecto totalmente diferente cuando se pregunta si algunos nombres comunes que el hombre atribuye a Dios se enuncian de manera válida de su esencia o de su sustancia, y, en consecuencia, si ellos la significan[5]. Acerca de esta cuestión, entendida en este sentido definido, Duns Escoto ha tomado la posición más clara, al descartar en primer lugar la respuesta que se conformaría con un conocimiento no afirmativo sino puramente negativo de la esencia divina. Naturalmente, no se trata de atribuir finalmente aquí al entendimiento humano esta noción distinta de la esencia de Dios que Duns Escoto le ha negado hasta el momento. La única cuestión consiste en saber si el conocimiento que tenemos de Dios, sean cuales fueren sus límites, se aplica o no a su esencia; Duns Escoto se rehusa enérgicamente a admitir que sea concebible un conocimiento "negativo" de la esencia divina. El problema sobrepasa por otra parte este caso particular, pues en primer lugar se trata de saber, genéricamente hablando, si conocer un objeto puede consistir en conocer de él lo que no es.

La limitación misma de la formulación basta para revelar lo que una noción de este tipo tiene de confuso y casi de contradictorio. Una negación sólo tiene sentido como el reverso de una afirmación: no se puede negar que Dios tenga un

---

3 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 22, q. unica, n. 4; t. 1, pp. 926-927. Acerca del *tetragrammaton* ver Maimónides, *Guide des Egarés*, I, 61. Cfr. I, 63.

4 El mismo nombre *Deus* es de este tipo: "*Deus* autem significat naturam divinam ut est nata praedicari de supposito". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 4, q. 2, n. 2; t. 1, p. 490. Dios designa el sujeto individual cuya naturaleza es la naturaleza divina.

5 El problema le es sugerido a Duns Escoto por un pasaje de San Agustín, *De Trinitate*, XV, 5, 7, en el cual *spiritus* se considera significante de la sustancia de Dios, en tanto que *justus*, *immortalis*, *aeternus*, *bonus*, *beatus*, designan "cualidades" de esa sustancia: ver *P.L.*, t. 42, col. 1061-1062. Tomás de Aquino, quien también admite que algunos nombres significan la sustancia de Dios, remite a otro texto del *De Trinitate*: "Deo hoc est esse quod fortem esse, vel sapientem esse, et si quid de illa simplicitate dixeris, qua ejus substantia significatur". Ver *STh* I q13 a2 sed contra. El texto de Agustín se halla en el *De Trinitate*, VI, 4; *P.L.*, t. 42, col. 927-928.

cuerpo sin afirmar que sea incorpóreo. En realidad, todas las negaciones relativas a Dios que consideramos verdaderas presuponen a su vez el mismo número de afirmaciones que las fundan. Negar de Dios toda composición implica en primer lugar afirmar que es simple. Hablando genéricamente, el pensamiento nunca considera una negación como última: "negationes etiam non summe amamus", dice Duns Escoto[6]; aquello que el pensamiento ama más allá de todo y lo único en lo cual finalmente se detiene, es la afirmación.

La razón de esta preferencia es simple: una negación, considerada en sí misma y con exclusión de todo sujeto determinado, puede significar cualquier cosa en virtud de su indeterminación misma, lo cual quiere decir que no significa nada. ¿Qué significa, por ejemplo, "no-piedra"? Ni siquiera se sabe entonces si se trata en ese caso de algo o de nada, pues la nada no es piedra, y una quimera no lo es tanto como no lo es Dios. En síntesis, una negación pura tiene un valor similar para el ser y para la nada. Si la negación se presenta como ligada a un sujeto determinado, ya no se trata de una negación pura. Si se dice, por ejemplo, que *x* no es piedra, se plantea el problema de saber que tipo de concepto representa *x*. Si es un concepto afirmativo, es él quien da un sentido a la proposición, incluida ahí la negación que ella supone; si es un concepto negativo, nuevamente deberá preguntarse si esta negación debe ser entendida absoluta o relativamente con respecto a un sujeto; en el primer caso, ella correspondería tanto a la nada como a Dios; en el segundo caso, el sujeto respecto al cual ella se entiende le da un sentido. En síntesis, si el concepto de Dios es él mismo negativo, aunque se acumulen cuantas negaciones se deseen respecto del sujeto de Dios, nada se habrá dicho. Para que tales negaciones tengan un sentido definido, ellas deben aplicarse a un concepto primero que es afirmativo: "et quantumcumque procederetur in negationibus, vel non intelligetur Deus magis quam nihil, vel stabitur in aliquo conceptu affirmativo, qui est primus"[7]. Como es fácil de prever a partir de este momento, todo aquello que se pueda decir de la esencia divina en el escotismo presupondrá que el concepto positivo de "ser" se aplique unívocamente a Dios.

Por otra parte, esto es lo que establece el mismo Duns Escoto, a través de una serie de determinaciones progresivas que eliminan sucesivamente cualquier otra interpretación.

En primer lugar, él rehusa admitir que sea posible distinguir aquí entre el conocimiento *si est* y el conocimiento *quid est*. Algunos creen, en efecto, que el entendimiento humano puede tener un conocimiento positivo de la existencia de Dios teniendo sólo un conocimiento negativo de su esencia; pero esto no es más

---

6 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 1, a. 2, n. 1; t. 1, p. 305.

7 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 1, a. 2, n. 2; t. 1, p. 305; cfr. *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 9; t. 1, p. 596.

que un subterfugio para evitar la dificultad. ¿Cómo saber que una cosa existe sin tener un concepto de la cosa cuya existencia se conoce? Lo que aquí está en cuestión es la posibilidad misma de este concepto, esto es que, para saber que Dios es, sea necesario tener un concepto simple, aplicable a este Dios del que se sabe que es.

Duns Escoto va más lejos, y precisando el punto en el cual se separa aquí de un adversario de cuya identidad casi no quedan dudas, rechaza la distinción entre saber la verdad de la proposición *si est* y saber lo que es el ser de la cosa en cuestión. En efecto, conocer la verdad de la proposición "Dios es" es saber que el predicado *es* conviene al sujeto *Dios;* ¿cómo se sabría que esta proposición es verdadera, si en primer lugar no se comprendieran sus términos? Es imposible conformarse con saber que la proposición "Dios es" es verdadera, pues no es posible saberlo si no se tiene primero un concepto simple del sujeto *Dios*. La pregunta es, precisamente, si nos es naturalmente accesible un concepto de este tipo en el estado presente del hombre[8].

Finalmente, agreguemos que, para ser un conocimiento digno de este nombre, un concepto de este tipo no debe hacernos conocer a Dios simplemente en sus criaturas, sino en sí mismo. Ciertamente, y lo hemos visto de manera suficiente al probar su existencia, Dios sólo nos es accesible *per creaturam*, pero no sería conocerlo conocerlo sólo *in creatura*. Aun cuando nuestro conocimiento discursivo debe comenzar por la criatura, éste sólo será un conocimiento de Dios si concluye en un concepto de Dios conocido en sí mismo: dicho de otro modo, en tanto que el término de nuestra dialéctica es el mismo que su punto de partida, finalmente no tendríamos ningún conocimiento de Dios. En síntesis, se trata de saber si el hombre puede naturalmente formar en esta vida un concepto simple a través del cual conciba a Dios[9].

La respuesta de Duns Escoto a esta cuestión marca una reacción contra la teología negativa de Dionisio Areopagita, y si bien no se contentó ni aún con la analogía, es porque ahí la negación predomina al fin de cuentas sobre la afirmación. Ningún pensador medieval ha hecho un esfuerzo más resuelto para asegurar al entendimiento humano un conocimiento a la vez natural y positivo de la esencia divina. Esto no significa necesariamente que Duns Escoto nos haya atribuido un conocimiento de Dios excepcionalmente extenso; no faltará ocasión para señalar sus límites. Por otra parte, ya conocemos la principal, dado que, para el conocimiento natural, Dios coincide con el "ser infinito". En cambio, dentro de estos límites, Duns Escoto intenta alcanzar estos conceptos en tanto que nos aseguran un conocimiento positivo de la esencia divina, *en tanto que ella es cognoscible como ser por la metafísica*. Ahora bien, ella lo es; ¿có-

8 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 9; t. 1, p. 305.

9 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 2; t. 1, p. 306.

mo podríamos dudar de ello, dado que el mismo Aristóteles afirma que la metafísica es teología, y que ha ubicado la beatitud del hombre en la contemplación de las sustancias separadas?[10]. Aquello que fue posible para Aristóteles debe serlo también para nosotros; precisamente, es a este conocimiento a la vez positivo y racional del Primero que debemos intentar llegar.

Por lo tanto, se impone aquí como inevitable el problema clásico de los "atributos divinos", pero su solución supone la de otro problema que ya hemos discutido. Todo atributo se afirma de un sujeto, y la unión de un atributo con su sujeto engendra un concepto "por accidente" que aprehende la esencia del sujeto en tanto que determinado por ese atributo. ¿Qué valor tiene un concepto de este tipo? Ciertamente, su valor depende en parte del valor del concepto del atributo que incluye, pero indudablemente depende también, e indudablemente en primer lugar, del valor del concepto de su sujeto. El conocimiento de los atributos de Dios sólo constituirá un conocimiento positivo de Dios, si podemos afirmar atributos positivamente conocidos de una esencia de Dios ella misma positivamente conocida. Tomemos como ejemplo el atributo "sabio". Considerado en sí mismo, designa una propiedad, o algo similar a una propiedad que, como acto segundo, perfecciona una naturaleza. No es posible entender "sabio" sin presuponer algo que sea por así decirlo el sujeto al cual pertenece esta suerte de propiedad que es la sabiduría. En síntesis, el concepto de un atributo cualquiera presupone un "concepto quiditativo", es decir el de alguna quididad o esencia, a la cual pertenece ese atributo. Este concepto sólo puede ser aquí un concepto quiditativo de Dios, sin el cual ningún conocimiento positivo de Dios sería posible, y sabemos cuál es ese concepto: es el concepto unívoco de ser, gracias al cual la existencia del ser infinito ha sido ya demostrada[11].

---

[10] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 1, n. 1; t. 1, p. 304, sed contra.

[11] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 1, a. 4, n. 5; t. 1, p. 309. La distinción de los modos divinos y de los atributos divinos es claramente definida por C. Frassen, *Scotus Academicus*, t. 1, pp. 176-177. "Modus seu perfectio modificans essentiam divinam, est praedicatum intime et soli essentiae conveniens, per quod ab ea removentur omnes creaturarum imperfectiones, et sine quo divina essentia concipit nequit conceptu quidditativo adaequato". No es posible concebir la esencia divina en sí misma si sus modos, pero es posible concebirla sin sus atributos. En efecto, "Attributum divinum est perfectio simpliciter simplex, quam a creaturis vel univoce vel analogice participatam et in eis relucentem, Deo tribuimus; ipsique formaliter et intrinsece convenire judicamus per modum proprietatis afficientis divinam essentiam jam adaequate in ratione essentiae constitutam". Remite a Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3 y 4. Todo esto es auténticamente escotista. La única dificultad en la cual se puede pensar es que, en Dios, "intellectus" y "voluntas" no son propiamente hablando atributos ni modos. Pero ocurre que al hablar de "intellectus divinus" Duns Escoto piensa en la esencia infinita real, en la cual todo es realmente idéntico en virtud de de la infinitud. El "intellectus" de Dios es Dios, no es un atributo; pero la "intellectualitas" es uno de ellos, pues es una formalidad unívoca respecto a Dios y a las criaturas.

No nos es preciso ya definir la noción escotista de la univocidad[12]. Nos bastará con recordar el criterio con el cual se reconocía la unidad del concepto unívoco, para constatar de inmediato que la noción de ser se aplica en efecto unívocamente a la esencia de Dios. Un concepto sólo contiene aquello que incluye distintamente su definición, o, como prefiere decirlo Duns Escoto, "todo intelecto que tiene certeza de un concepto y carece de ella con respecto a algunos otros, posee de aquello acerca de lo cual tiene certeza un concepto diferente a los conceptos acerca de los cuales duda". Por ello, el concepto de "ser", considerado en sí mismo, se aplica en el mismo sentido a todo lo que es; aún a Dios. Esto sólo es verdad en la medida en que nuestro conocimiento de Dios acepte limitarse al de Dios considerado "en tanto que ser"; pero dentro de estos límites es absolutamente verdadero, pues precisamente en tanto que Dios es "ser", todo aquello que es verdadero acerca del "ser" lo es también acerca de Dios. Ahora bien, el intelecto humano, aun en su estado presente, puede tener certeza de lo que significa la palabra "ser", aunque carezca provisoriamente de certeza acerca de si el ser en cuestión es finito o infinito, creado o increado. En virtud de la regla que hemos establecido, se sigue de ahí que el concepto de ser se basta a sí mismo, y que, dado que es concebible por separado, es un concepto separado. Es un concepto diferente a los de "finito" o "infinito", a los de "creado" o "increado"; es distinto a ellos en tanto que no los incluye, aun cuando ellos lo incluyen a él. En tanto que concebible por separado de cualquier otro y sin ninguna determinación sobreañadida, el concepto de ser es unívoco con respecto a todo lo que es, siempre y cuando, solamente, se considere ahí sólo el ser, independientemente de toda determinación[13].

La regla de la univocidad entendida de este modo asegura al metafísico, desde el comienzo de su investigación, un concepto positivo de la esencia divina que, en tanto que Dios es ser, le permite alcanzarla directamente. Indudablemente, es superfluo recordar que esta tesis sería estrictamente imposible en una doctrina en la cual la quididad de la sustancia material no fuera concebible, bajo su aspecto metafísico de naturaleza común, aparte de toda determinación física o lógica. Ella lo es en la doctrina de Duns Escoto, y también por ello la univocidad no nos asegura ahí solamente una conocimiento positivo del ser divino mismo, sino también un conocimiento no menos positivo de sus atributos. Como ocurre con el de ser, el concepto de todo atributo no implica necesariamente ninguna otra cosa que el de la esencia común que él significa, y la significa en sí misma, sin ninguna determinación ni modalidad sobreañadidas. En un caso como éste, lo que interesa es la "razón formal" del objeto en cuestión y sólo ella. Es verdad que todos nuestros conceptos están tomados de las criaturas, y

---

12 Ver más arriba, pp. 102-103.

13 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 1, a. 4, n. 6; t. 1, pp. 309-310.

aún de las criaturas materiales, pero el hecho pierde toda importancia a partir del momento en que sólo la quididad se halla en consideración. Todo lo contrario, considerar sólo la razón formal de un atributo implica despojarla de la imperfección que la acompaña en la criatura y convertirla por lo mismo en atribuible a Dios. Avancemos más: dado que sabemos que Dios es el ser infinito, bastará con llevar al infinito cada atributo considerado para convertirlo en atribuible sólo a Dios. De este modo, la razón formal de "sabiduría", la de "intelecto" o la de "voluntad", si las consideramos precisamente en sí mismas e independientemente de toda determinación adventicia, son unívocas en virtud de su "comunidad" misma; primitivamente tomadas de las criaturas, ellas valen no obstante para toda sabiduría, todo intelecto y toda voluntad, incluida la de Dios; aunque se las conciba como infinitas e imperfectas, ellas conservarán su valor de conocimiento unívoco y se encontrarán concebidas sin embargo como atributos de Dios[14].

La doctrina de la univocidad se extiende por tanto, además de al dominio del ser, a la totalidad de los atributos divinos, considerados según sus razones formales propias: "omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eumdem univocum quem accipit ex creaturis". La posibilidad misma de tales predicaciones unívocas está ligada al uso que Duns Escoto hace de la modalidad. Si un concepto puede ser predicado unívocamente del ser infinito y de los seres finitos, es porque este concepto no cambia de naturaleza al cambiar de modalidad. Pareciera que la neutralidad de la esencia no fuera afectada en nada por una determinación de este tipo. En efecto, en la fórmula "intelecto finito", concebimos distintamente "intelecto", "finito", e "intelecto finito", mientras que en "intelecto infinito" se nos escapa qué es un intelecto de ese tipo, pero esto ocurre porque no aprehendemos "infinito", no porque no aprehendemos "intelecto". La regla de oro de Avicena vale aquí como en otros lugares: *intellectus est intellectus tantum*, lo cual significa que puede existir una diferencia infinita entre un intelecto finito y un intelecto infinito, pero que una variación de intensidad en el ser de la esencia, aun cuando ella misma fuera infinita, no afecta su razón formal como tal. También por esta razón, es infinita la distancia entre un intelecto infinito y un intelecto finito, pues ella sólo puede ser concebida como

---

[14] "Omnis inquisitio metaphysica de Deo procedit sic: scilicet considerando rationem formalem alicujus, et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem quam haberet in creaturis, et reservando illam rationem formalem, et attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiae, vel voluntatis. Consideretur primo in se et secundum se; et ex hoc quod ratio istorum non includit formaliter imperfectionem aliquam nec limitationem, removeantur ab ipsa imperfectiones quae concomitantur eam in creaturis, et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis, attribuantur ista Deo perfectissime. Ergo omnis inquisitio de Deo supponit habere conceptum eumdem univocum, quem accipit ex creaturis". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 10; t. 1, pp. 311-312.

tal si permanece en el mismo orden, es decir que, si aquello de lo cual se habla, finito o infinito, es en ambos casos un intelecto en tanto que intelecto. Si suprimimos hipotéticamente la univocidad, sólo nos queda un intelecto finito y un *x* infinito que llamamos intelecto, pero del cual no tenemos ningún concepto. A partir de este momento, tampoco es posible ya hablar de cualquier distinción entre los dos términos; al faltar el segundo término, la posibilidad misma de la relación desaparece con él.

Esta doctrina de la univocidad de los atributos divinos es ciertamente original y característica de la teología escotista, pero no es menos cierto que representa la nueva formulación filosófica de una tradición muy antigua. El uso que Duns Escoto hace aquí de la "comunidad" quiditativa de las esencias avicenianas sólo pertenece verdaderamente a él; en todo caso, que sepamos, sólo la obtiene de su propia reflexión. En cambio, en el fondo mismo de la doctrina, parece que ahí donde las ilusiones de perspectiva inseparables de la historia nos harían creer en un rechazo del tomismo, Duns Escoto mismo sólo ve fidelidad al agustinismo. Una frase como la de Agustín en el *De Trinitate*, VII, c. 4, le parece decisiva: "Ab eo quod est esse, appellatur essentia, propter quod Deus ipse, cui propriissime et verissime convenit esse, verissime dicitur essentia". Nadie pretenderá que Agustín enseñe aquí la doctrina de la univocidad, pero haría falta aún más imaginación para ver ahí la de la analogía. Si una de las dos doctrinas puede apelar con derecho al sentido obvio de este texto, esa es la primera. Ahora bien, lo que es verdad del ser lo es también de sus atributos en general, pues *essentia* es a *esse* como *sapientia* es a *sapere*, *potentia* a *posse* y *justitia* a *justum esse*. No es Duns Escoto el que requiere una exégesis laboriosa para conciliarlo con los textos de Agustín, y si se piensa en una tal exégesis se trataría más bien de santo Tomás y no del Doctor Sutil. Si Duns Escoto comienza por excluir como insuficiente un conocimiento de Dios que se conformaría con conocerlo *in creatura*, es precisamente porque tiene frente a sí el artículo de la *Suma teológica* donde Tomás de Aquino, tan tomista y tan poco agustiniano en este punto, intenta sin embargo una exégesis aceptable de los textos de san Agustín. Sea cual fuere el camino recorrido para llegar ahí, su conclusión es formal: no podemos, en esta vida, conocer la esencia de Dios tal como es en sí, "sed cognoscimus eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum, et sic nomina a nobis imposita eam significant"[15]. Duns Escoto está de acuerdo con la primera parte de esta conclusión, pero no con la segunda, pues "ser", "fuerza", "sabiduría", "simplicidad", no representan para nosotros en Dios lo que estos nombres representan en sus criaturas; ellos representan exacta y únicamente lo que significan: el ser, la fuerza, la simplicidad y la sabiduría. ¿Hacia

---

[15] Cfr. Tomás de Aquino, *STh* I q13 a2, ad3. El *sed contra* está tomado de San Agustín, *De Trinitate*, VI, 4, *P.L.*, t. 42, col. 927-928.

dónde nos dirigimos, pregunta Duns Escoto, si se toma otra actitud? Si la "razón formal" de "sabiduría" es la misma en Dios que en el hombre, es porque se la entiende en un sentido unívoco; si no es la misma, digamos abiertamente que de ninguna razón formal de cualquier cosa que se pueda considerar en la criatura es posible concluir algo referido a un atributo cualquiera de Dios. Como ya hemos dicho, Dios no es entonces ni más ni menos "sabio" que lo que es "piedra", dado que, en tanto que aplicados a Dios, ninguno de los dos conceptos significan ya realmente nada.

Si existe un punto en el cual sea manifiesta la fidelidad profunda de Duns Escoto a la tradición de Agustín, es el de la noción misma que se hace de Dios y del conocimiento que tenemos de él. Esto no significa que Agustín haya sido escotista antes de Duns Escoto: el primer atributo que aparece cuando se piensa en el Dios de Agustín no es la "infinitud" sino más bien la "inmutabilidad"[16]. En cambio, aquello a lo cual se atribuye la inmutabilidad en san Agustín como la infinitud en Duns Escoto es en el fondo lo mismo: la *essentia*. Agustín ha afirmado en numerosas ocasiones, en textos que han llamado la atención de Duns Escoto, que Dios es ante todo *essentia*[17]. Ciertamente, Dios no es porque es esencia, sino que es esencia porque es, pero como él es inmutable y eternamente, es esencia en grado supremo y, por así decirlo, por excelencia. Ahora bien, precisamente esto es lo que está en primer lugar en el pensamiento de Duns Escoto. Para utilizar su propio lenguaje, si se considera sólo la "razón formal" de "esencia", su Dios está mucho más cercano a la *essentia* agustiniana que al *esse* tomista. Cuando habla de Dios, Duns Escoto piensa no tanto en un acto supremo de existir cuanto en una "entitas realis, sive ex natura rei, et hoc in existentia actuali". Esta *entitas realis actualis* es exactamente para él aquello en lo cual pensaba Agustín cuando designaba a Dios con el nombre *essentia*. No se trata aquí de una hipótesis histórica, sino de un hecho: "Ista realis entitas quae est in Deo, cum sit prima ratio essendi simpliciter, rationabiliter a sanctis vocatur essentia. Unde Augustinus 7 *De Trinitate,* c. 1 in fine: 'quod est sapientiae sapere, et quod est potentiae posse et aeternitati aeternum esse et justitiae justum esse, hoc est essentiae ipsum esse'; et infra c. 4: 'ab eo quod est esse appellatur essentia, propter quod Deus ipse, cui proprissime et verissime convenit esse, verissime dicitur essentia'; et hoc primo dicente Augustino ibidem c. 5: 'manifestum est Deum abusive vocari substantiam, ut nomine usitatiori intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum oporteat

---

16 La infinitud no se halla mencionada tampoco entre los demás atributos en *Confessiones*, I, 4, 4. Sería pues excesivo considerar la teología de Duns Escoto, que domina la noción de ser infinito, como una simple reexposición de la de san Agustín, en la cual, aún cuando es un atributo de Dios, la infinitud es difícil de descubrir.

17 San Agustín, *De Trinitate*, V, 2, 3: *P.L.*, t. 42, col. 912. *De civitate Dei*, XII, 2; *P.L.*, t. 41, col. 350.

dici essentiam. Est enim vere solus, quia incommutabilis, idque nomen suum suo famulo enuntiativi Moysi, cum dixit; Ego sum qui sum'"[18].

Era necesario citar, con el pesar por cortarlos demasiado pronto, este entretejido de textos en el cual la *essentia* de Agustín se presenta tan claramente como "lo que" la *essentia* unívoca de Duns Escoto a su vez se propone interpretar. A causa de ella, la consideración de la esencia pura, es decir considerada como "una entidad absoluta y absolutamente primera", debe preceder a toda otra consideración en la teología escotista[19]. La "razón formal" de esencia reclama aquí sus derechos con tal rigor que, para introducir en Dios algo distinto de la esencia, por ejemplo las personas divinas, será preciso apelar a "razones formales" distintas de la de la esencia. Lo mismo ocurre, y con mayor razón, con los atributos divinos, pues aunque todos los atributos estén incluidos en la unidad y en la identidad de la esencia divina, esta esencia, considerada precisamente en tanto que esencia, no incluye *formaliter* todas las perfecciones divinas. Ellas siguen siendo distintas *a natura rei et formaliter* en el seno de su unidad.

---

[18] Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, I, n. 3. Por lo tanto, Duns Escoto interpreta como Agustín el texto famoso del Éxodo, pero traduce esta interpretación a su propia lengua: "In divinis necessario est aliqua entitas realis, sive ex natura rei, et hoc in existentia actuali, alioquin nihil esset ibi reale in actu". *Quaestiones Quodlibetales*, n. 3 "Primum omnino in divinis… est essentia, ut essentia". *Quaestiones Quodlibetales*, V, n. 25. Inmediatamente comentado por el texto clásico de Damaceno, que sigue a su vez a Gregorio Nacianceno, pero enriquecido por la noción escotista de infinito intensivo: "essentia… est pelagus propter comprehensionem omnium perfectionum divinarum; ita est infinita non tantum intensive in se, sed etiam virtualiter primo, et per se continens omnia intrinseca…", etc.

[19] En un pasaje importante, Duns Escoto se dirige a sí mismo una objeción fundada en la autoridad del Éxodo, en el cual Dios se llama a sí mismo *qui est* ¿no resulta de este texto, citado por Agustín y Damasceno, que "existentia est prima entitas, et non essentia, ut essentia"? Lamentablemente, sólo tenemos la respuesta en un añadido, no obstante muy valioso, que precisa que si en las criaturas la existencia es a su esencia según la misma relación que el modo a la quididad, lo cual implica una cierta distinción entre ellas, no ocurre lo mismo en Dios, en quien la existencia está incluida en el concepto de la esencia, de la cual se predica inmediatamente y por sí: Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, I, 4; cfr. V, 25. Por lo tanto, Duns Escoto no concede que Dios sea en primer lugar existencia, sino que precisa que Dios es la esencia a la cual la existencia pertenece inmediatamente y por pleno derecho. Por ello, *esse* es a menudo sinónimo de *essentia*; es lo mismo: *Opus Oxoniense*, IV, d. 46, q. 3, n. 4-5.

2. Simplicidad de la esencia divina

La estructura misma de las pruebas escotistas de la existencia del Primero da claro testimonio de la unidad absoluta de su esencia. Si es posible establecer, según el camino seguido por Duns Escoto, que existe el ser infinito, es porque en un ser de esta índole *existentia est de conceptu essentiae*. El Primero es el ser que, si es posible, existe. En cuanto a las determinaciones implicadas en la prueba, ellas son siempre inmediatamente reducidas por Duns Escoto a la unidad de la esencia divina, como en el caso del intelecto o de la voluntad, a menos que sean directamente puestas como simples modos de esa esencia, tal es el caso de la infinitud. Nada permite prever hasta aquí que el problema deba superar alguna dificultad particularmente ardua. Sin embargo, existe al menos una, que implica a su vez otras, al punto que podríamos preguntarnos si no abordamos aquí el terreno en el cual se producirá, en la escuela escotista, la importante escisión que la dividirá hasta el fin de la Edad Media. Mientras el mismo Duns Escoto ha considerado aceptada la unidad de Dios, la ha puesto como absoluta y, desde luego, nunca admitirá que se introduzca ahí la menor fisura; pero las cosas cambiarán algo su aspecto a partir del momento en que, no conforme con afirmar la perfecta unidad interna de la esencia divina, él intente demostrarla.

El problema se impone a la atención del teólogo, y esto desde el plano del conocimiento natural mismo, tan pronto como considere la relación de los atributos divinos con la esencia de Dios. Para que la esencia divina sea absolutamente una, es preciso que sea absolutamente "simple". La simplicidad es un atributo de Dios, y no existiría ahí ninguna dificultad si este atributo significara que la esencia divina no tiene atributos; pero la dificultad es por el contrario extrema si significa, como es el caso en todo filósofo cristiano, que la perfecta simplicidad de la esencia divina es la perfecta unidad de una multiplicidad de atributos diversos. O bien estos atributos son distintos, y la esencia no es una, o bien no son distintos, y la esencia no tiene atributos. Este problema no es propio del escotismo, pero lo consideraremos según el aspecto particular que reviste en una metafísica en la cual la noción de ser es como es en Duns Escoto.

El primer momento de la discusión es el que implicará la menor cantidad de nuevas dificultades. A decir verdad, no implica ninguna, pues se trata de establecer que Dios es suprema y perfectamente simple sin hacer intervenir el problema ulterior de la predicabilidad de los atributos. En otras palabras, al considerar solamente y en sí misma la noción de ser infinito, ¿es posible probar la simplicidad perfecta del Primero? Es posible, y Duns Escoto podría hacerlo inmediatamente, a partir de esta única noción, pero comienza por eliminar de la esencia divina ciertas composiciones que podríamos estar tentados de introducir ahí, luego de lo cual probará directamente que el Primero es simple en virtud de su infinitud y de su necesidad.

La primera composición a eliminar es la de materia y forma. En efecto, la materia y la forma son dos de los cuatro géneros de causas, pero su género de causalidad es tal que implica necesariamente alguna imperfección, pues sólo son causas a título de partes esenciales del ser que constituyen. No ocurre lo mismo con la causalidad eficiente o con la causa final, cuya noción no implica de suyo ninguna imperfección. Todo lo contrario, es necesaria una causa eficiente para producir la composición de materia y forma. Si el Primero estuviera compuesto de materia y forma, sería necesaria una causa eficiente de esta composición; ésta no podría ser él mismo, pues nada se produce a sí mismo al unificar su materia y su forma; por lo tanto sería una causa eficiente anterior, pero entonces el Primero ya no sería causa eficiente primera, lo cual hemos probado que es. Por lo tanto, el Primero no está compuesto de materia y forma[20].

Tampoco está compuesto de partes cuantitativas. Por otra parte, es lo que Aristóteles mismo parece haber notado ya cuando establecía, en su *Physica* y en su *Metaphysica*, que un poder "infinito" no podría ser una "medida"[21]. En efecto, una "medida infinita" es imposible; por lo tanto, si el poder del Primero es infinito, él mismo no podría ser una medida ni estar compuesto de partes cuantitativas como ocurre con las medidas. Sin embargo, el argumento de Aristóteles no parece decisivo, pues supone que el poder de una medida debe ser concebido necesariamente como proporcional a esa medida. Ahora bien, esto podría no ser necesario. Se podría concebir un poder infinito homogéneo en sí mismo, que existiera de manera completa en cada parte de la medida considerada del mismo modo que el alma existe de manera completa en cada parte del cuerpo que anima. Por lo tanto, es preciso utilizar de manera diferente el argumento del que se vale Aristóteles. Partamos de la siguiente conclusión, anteriormente establecida por él: el primer motor es un ser inmaterial; si esto es así, la infinitud de su poder no está vinculada a ninguna extensión en el orden de la medida ni en el de la cantidad; por lo tanto, no se trata de uno de aquellos poderes que, en tanto que pertenecen a la cantidad, crecen o disminuyen con ella. En otras palabras, el poder del primero no es "extensivamente" infinito, es decir que posee una eficacia cuya intensidad, en tanto que infinita, no podría estar vinculada a ninguna medida finita; como no existe medida infinita, un poder "intensivamente" infinito no podría pertenecer a ninguna medida, cualquiera que ella sea. La prueba

---

[20] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 1, n. 2; t. 1, p. 580. El argumento siguiente (*Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 1, n. 2; t. 1, p. 580) es sólo otra expresión de lo mismo (es necesaria una causa eficiente para someter la materia a la forma). Un tercer argumento (pp. 580-581) prueba que la *unidad* de un compuesto de este tipo exigiría una causa que, una vez más, sería la causa eficiente.

[21] Aristoteles, *Metaphysica*, XII, 7, 1073 a 5-11. Cf, *Physica*, III, 5, 204 a 9-12. La interpretación de estos textos, que son aquellos en torno a los cuales ha reflexionado profundamente Duns Escoto, merecería un estudio diferente.

de Duns Escoto descansa en la distinción de dos infinitos: uno extensivo, el otro intensivo. El poder divino es infinito en el orden de la "intensidad"; ahora bien, si toda medida es de suyo finita, ningún poder infinito de intensidad podría estar ligado a una medida; por lo tanto, el ser del Primero no tiene partes cuantitativas, porque su medida no es la de una cantidad[22]. En síntesis, la noción de un poder "intensivamente" infinito en una "medida" es contradictoria e imposible.

Finalmente, de ahí se sigue que el Primero no podría estar compuesto de sujeto y accidente. En efecto, al no ser material ni del orden del *quantum*, no puede recibir ninguno de los accidentes materiales, que sólo corresponden a los sujetos también materiales. El Primero sólo podría recibir los accidentes que corresponden a los seres espirituales, por ejemplo la intelección y la volición; pero al probar su existencia se ha hecho notar que la intelección y la volición son en él su propia sustancia[23]; por lo tanto, no podrían ser accidentes cuyo sujeto sería él mismo.

Eliminadas de este modo estas diversas composiciones, es posible probar la simplicidad divina de modo directo, es decir estableciendo de una manera general que su naturaleza misma excluye toda composición.

Esto es así, en primer lugar, porque el Primero es el ser necesario. En efecto, supongamos que el ser necesario fuera compuesto. Designemos sus elementos componentes con las letras A y B. En primer lugar, nos preguntamos si A es formalmente y de suyo el ser necesario, o si sólo es el ser posible; si A sólo es posible, el ser necesario estará compuesto de posible y necesario, de tal modo que ya no será necesario; si A es el ser necesario, él es de suyo acto supremo, y no podría unirse a ninguna otra cosa para formar con ella un compuesto *unum per se*. Agreguemos que si A y B fueran ambos ser necesario, su compuesto sería dos veces necesario y lo sería, en cada caso, en virtud de un componente cuya supresión no modificaría en nada su necesidad, lo cual es absurdo[24].

A continuación se prueba que el Primero es simple porque es el ser infinito. En efecto, él no puede ni entrar a título de parte en la composición de otra cosa, ni ser él mismo compuesto. La primera hipótesis es imposible, pues toda parte es menor que el todo; ahora bien, lo infinito no puede ser menos que nada; por

---

22 "Et ex hoc sequitur quod omnis talis potentia extensa per accidens quamdiu est in magnitudine finita est intensive finita et non infinita, quia infinitas intensive non potest esse sine infinitate in efficacia. Et ex hoc sequitur quod potentia infinita in efficacia non est in magnitudine finita; nec etiam potentia infinita intensive. Et tunc ultra, cum non sit aliqua magnitudo infinita, patet quod non est aliqua talis potentia infinita in magnitudine. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 1, n. 4; t. 1, p. 582.

23 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 1, n. 4; t. 1, p. 582.

24 Indudablemente, Duns Escoto recuerda aquí la tesis de Aristóteles, según la cual lo necesario en sentido absoluto y primero se confunde con lo simple. Cfr. *Metaphysica*, V, 5, 1015 b 11-12.

lo tanto, no podría cumplir la función de parte. La segunda hipótesis no es menos imposible, pues si el infinito es compuesto, lo es de componentes finitos o infinitos; si sus componentes son infinitos, no pueden entrar en composición, como se acaba de probar; si son finitos, él mismo no será infinito, pues no podría componerse de lo infinito, en el sentido de una infinitud intensiva de perfección en el ser de la cual se trata aquí[25].

En tanto que está ligada a la necesidad y a la infinitud del Primero, una simplicidad de este tipo no pertenece a ninguna criatura. Esta tesis no tenía nada de nuevo y Pedro Lombardo, en el libro de las *Sentencias*, I, d. 8 ya la advertía en el *De Trinitate* de Agustín, libro VI, c. 6. Antes de Duns Escoto, algunos teólogos habían buscado la causa primera de la carencia de simplicidad ontológica de la cual sufre toda criatura en la composición de materia y forma: puede citarse a san Buenaventura entre los representantes de esta escuela. Tomando un camino totalmente diferente, santo Tomás de Aquino había reducido la composición fundamental del ser creado a la de su esencia y existencia. Es destacable que, en el *Opus Oxoniense*, Duns Escoto haya ignorado ambas soluciones. Él no habla de ellas, ni siquiera para refutarlas. Se comprende que haya pasado por alto la doctrina de la composición hilemórfica de las criaturas espirituales: sin duda le parecía filosóficamente perimida[26]; pero sí podemos lamentar la ausencia de una crítica directa de la composición de esencia y existencia, pues hubiera sido altamente instructiva en lo que concierne a la doctrina escotista de lo existente. Hay algo de misterioso en la actitud de Duns Escoto con respecto a este punto, y no se le encuentra explicación. ¿Ha notado el lugar central que ocupa la noción de *esse* en el tomismo y le ha atribuido una importancia tal que ha postergado el momento de explicarse a fondo acerca de ella? ¿O ha seguido tranquilamente su propio camino sin preocuparse por un planteamiento que le parece ininteligible, lo cual es probable? Es posible dudar entre estas dos hipótesis, pero quizá la cuestión, más allá de los límites de la historia, compete a la psicología individual del pensador, de la cual es posible toda suposición en tanto que no se la conoce.

En todo caso, es verdad que Duns Escoto elimina implícitamente la solución tomista del problema, al rechazar como insuficiente la composición de potencia y acto en lo creado. En efecto, en la medida en que la composición tomista de esencia y existencia es un caso particular de la composición de potencia y acto, se puede decir que la primera está implicada en la eliminación de la segunda.

---

[25] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 1, n. 5; t. 1, p. 583. Cfr. “ex infinitate sequitur simplicitas, quia infinitum nulli est componibile ut pars parti”. *Opus Oxoniense*, I, d. 26, n. 56, t. 1, p. 1015.

[26] De todas maneras, esto basta para desestimar la tesis de los historiadores que le atribuyen la doctrina acerca de la fe del apócrifo *De rerum principio*. La cuestión será examinada en su lugar.

Ahora bien, es un hecho que Duns Escoto no ubica la composición fundamental del ser creado en la composición de acto y potencia, a menos que se la entienda en el modo en que él mismo lo dirá. Duns Escoto se atiene aquí precisamente a una composición de acto y de potencia concebidos, para utilizar el lenguaje de uno de sus intérpretes, *tanquam entitatibus inter se realiter distinctis*[27]. Entendemos por ello: no existen necesariamente, en toda criatura, dos realidades distintas, una de las cuales sería potencia y la otra acto. Por ejemplo, una luz puede ser perfectamente pura, en tanto que acto de iluminar, aunque posea una intensidad limitada. Su actualidad no es impura en el sentido que se le incorporaría ahí alguna entidad positiva distinta de la luz; por lo tanto, no sufriría una impureza de esencia, sino una falta de intensidad que sólo constituye una variación de modalidad[28]. Si Duns Escoto ha entendido la composición tomista de esencia y existencia como un caso particular de una composición de potencia y acto, ella misma entendida como una composición de dos entidades realmente distintas, es posible sostener que aquí la eliminado implícitamente.

Sea lo que fuere con respecto a este punto, la posición de Duns Escoto es clara: él admite sin reservas que sólo el Primero es acto puro, pero no admite con ello que toda criatura esté "compuesta de cosas". En realidad, algunas criaturas son simples, en el sentido en que ellas mismas no son cosas compuestas de muchas otras "cosas". La diferencia que separa las cosas finitas del Primero es que ninguna criatura es "perfectamente simple", dado que todas son compuestas o aptas para entrar en composición con otras: *composita vel componibilis*[29]. Duns Escoto sigue exactamente aquí el eje de su propia metafísica: sólo lo infinito es esencialmente simple, en tanto que incomponible y no sólo incompuesto. Excluye la posibilidad misma de una adición. Todo finito puede ser añadido a otro y siempre puede serle añadido algo. El accidente se compone con la sustancia; en la sustancia corpórea, la materia compone con la forma, y la sustancia inmaterial misma compone con sus accidentes. Ahora bien, ella necesita de ellos para su propia perfección, como en el caso de las Inteligencias separadas más perfectas, que sólo gozan de su beatitud en tanto que son capaces de una intelección y de una volición beatificantes. Esta intelección y esta volición no

---

27 Jerónimo de Montefortino, *Summa theologica*, I, 3, articulus includens, 2 obj. Recordemos que santo Tomás tampoco lo entiende en este sentido, aunque sus adversarios, y a veces sus partidarios, lo interpreten demasiado a menudo de este modo.

28 "Non enim est actus purus qui caret aliquo gradu actualitatis, sicut non est lux pura quae caret aliquo gradu lucis, licet cum illa luce impura non misceatur aliqua alia entitas positiva, sed tantum carentia perfectioris gradus lucis". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 2, n. 3; t. 1, p. 588.

29 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 2, n. 2; t. 1, p. 586. Duns Escoto no admite que toda cosa esté compuesta de otras cosas, porque si uno de los componentes es simple, es falso que todo sea compuesto; y si los dos elementos son compuestos, se sigue de este modo al infinito.

son su sustancia, sin la cual serían formalmente bienaventuradas por sí mismas; por lo tanto, son en ellas accidentes.

No solamente toda criatura se compone con otras, sino que está abierta a la composición por su finitud misma. No se compone siempre de manera actual, como hemos dicho, con otra cosa creada, sino con el ser del cual carece en tanto que es finita, o, en otras palabras, con aquello que en ella hay de privación: "componitur igitur, non ex re et re positivis, sed ex re positiva et privatione". Entendamos bien aquí al Doctor Sutil. Ninguna criatura posee el ser según la perfección total de la cual el ser mismo es capaz; ella carece siempre de una cierta perfección compatible con el ser, lo cual significa que está privada de ello precisamente en tanto que se la considera en la línea del ser. Un ejemplo de Aristóteles puede esclarecer esta precisión: se dice que el topo es ciego porque podría tener la vista en tanto que animal, aunque no pueda tenerla en tanto que topo[30]. Del mismo modo aquí, todo ser finito, aun cuando no sufra de ninguna privación en tanto que ser de tal especie determinada, no por ello queda menos privado, "en tanto que ser", de todo el ser que él no es. Está compuesto, pues, no de dos cosas, sino de la cosa positiva que él es y de la carencia de un cierto grado de perfección de ser. Este ser particular no es capaz de este grado ulterior de perfección del cual carece, pero el "ser mismo" es capaz de ello, del mismo modo que el topo no puede ver en tanto que topo, pero podría ver en tanto que animal. Esta composición de "ser" positivo y de "privación de ser" no implica ninguna composición en la esencia misma de la cosa, pues en ningún ser, la privación es constitutiva de la esencia, pero supone una composición de acto y de "potencia objetiva". En efecto, todo ser que carece de alguna perfección en el orden del ser es simplemente "posible" con respecto al ser que él no es. Del mismo modo que el ser finito se compone de ser y privación, también se compone de acto y potencia objetiva, correspondiendo esta potencia objetiva a la carencia de perfección "entitativa" (es decir a la carencia de ser) que hace de él un ser finito. En efecto, *si se lo considera precisamente en tanto que ser*, y no en tanto que *tal ser*, aquello que tiene de actualidad se compone con lo posible que él podría ser y que no es[31].

Sólo cabe aquí sorprenderse del carácter personal y casi solitario –en la medida en que sabemos– del camino seguido por Duns Escoto, pero el paralelismo de su proceder con el de Tomás de Aquino es sorprendente. Su Dios, que es el *ens infinitum*, obtiene su simplicidad de su infinitud al igual que el de Tomás de

---

[30] Aristoteles, *Metaphysica*, V, 22, 1022 b 25.

[31] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 2, n. 2; t. 1, pp. 586-587. Duns Escoto elimina el argumento fundado en el hecho de que toda criatura est *ens per participationem*, pues "participante" y "participado" no se componen "realmente" en el ser creado: *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 2, n. 3, p. 588.

Aquino, que es el *Esse*, se la debe a la pureza de su acto de ser. Del mismo modo que Tomás de Aquino no había cedido a las facilidades del hilemorfismo, Duns Escoto no cede a lo que para él hubiera sido la facilidad de la distinción tomista entre esencia y existencia. Él rechaza toda composición radical del ser creado que no sea la que puede encontrar en la finitud de este ser tal como él mismo lo concibe. Si se puede decir así, es una cierta cantidad de esencia real, o, si se prefiere, una cierta cantidad de ser, que cambiaría de esencia, si se le agregara ser o si se le sustrajera. Algunos de estos seres suponen una materia, pero otros no: la composición de materia y forma no es constitutiva de lo finito como tal. En tanto que son reales, todos estos seres existen, pero su existencia sólo es una modalidad de su esencia; por lo tanto no es posible situar la característica de lo finito como tal en una composición real de esencia y existencia. Si existe una composición de lo finito que esté ligada a su naturaleza misma de finito, es entonces la que podría llamarse, en términos platónicos, la composición de lo mismo y lo otro: el límite que plantea la esencia al definir lo que ella es siempre implica la privación correlativa de lo que ella no es. Ahora bien, y destaquémoslo, precisamente esta privación es la que hace de la esencia finita un puro "posible"; pues ahí donde no existe ninguna privación, no existe ningún límite; por lo tanto, se ingresa entonces en lo infinito, y, del mismo modo, en lo necesario, dado que, al ser la totalidad del ser, ya no queda lugar en él para ninguna posibilidad[32].

La manera misma según la cual Duns Escoto opone la complejidad interna del ser creado a la pura simplicidad del ser primero torna sin embargo difícil, por no decir a primera vista imposible, toda predicación relativa a la esencia de Dios. Esta no es una aporía construida arbitrariamente, pues el mismo Doctor Sutil la ha formulado, y a decir verdad, casi no podía escapársele. Desde el momento en que establecía la univocidad del ser, preveía y decía que si el ser debe ser considerado como unívoco con respecto a Dios y a las criaturas, todos los atributos divinos deben serlo igualmente y por las mismas razones; pero si el ser del Primero es absolutamente simple, no sólo no se ve cómo atributos diversos podrán ser predicados de él, sino que no se ve de qué modo es posible atribuirlo al ser. Digamos que Dios es supremamente simple, a partir de lo cual sabemos que es radicalmente diferente de toda criatura; si es a la vez simple en sí y radicalmente diferente del resto, ¿de qué modo se podría encontrar en él algo que sea "común" con la criatura? Pero si no puede formarse ningún concepto "común" a Dios y a la criatura, no sólo deviene inconcebible en esta doc-

---

[32] Puesto que la modalidad individuante de Dios es la infinitud, que implica la simplicidad en la identidad, la modalidad propia de lo que no es Dios debe ser la finitud, que implica la composición en la diferencia. La cohesión metafísica de la doctrina es irreprochable.

trina cualquier atributo divino; la perfecta simplicidad del Primero vuelve a poner en tela de juicio la univocidad misma del ser[33].

Desde el punto de vista del mismo Duns Escoto, esta dificultad es sin embargo sólo una ilusión. A pesar de las precisiones que ha prodigado incansablemente, el Doctor Sutil ve renacer el mismo error acerca del sentido de su doctrina en cada nueva aplicación que hace de ella. Quizá esto simplemente expresa la resistencia espontánea del pensamiento al esfuerzo de abstracción suprema que exige de él una metafísica de la "naturaleza común". Concebir "naturalezas" como tales es en efecto concebir "razones formales" puras y consideradas en sí mismas, mientras que el pensamiento tiende continuamente a concebirlas en los individuos en los cuales ellas existen. Cuando Duns Escoto afirma, por ejemplo, que el concepto de ser es "formalmente neutro" y, en consecuencia, que es indiferente a los conceptos de "creado" o "increado", se le objeta que el ser mismo no es neutro, dado que es necesariamente creado o increado. Nada más cierto, y es eso lo que expresamente enseña Duns Escoto. Todo "animal" existente está dotado de razón o no lo está, lo cual no impide que el concepto "animal" no incluya formalmente ni el de "racional" ni el de "irracional". Agreguemos que tampoco los excluye. Volvamos a decirlo: es "neutro" a su respecto, y exactamente de este modo el concepto de ser es a la vez común y neutro con respecto tanto a lo creado como a lo increado, aunque todo ser real sea criatura o creador[34]. Por lo tanto, no se podría sostener que conceptos "comunes" al creador y a la criatura sean incompatibles con la perfecta simplicidad de Dios, pues es cierto que Dios y la criatura son inmediata e irreductiblemente

---

[33] "Item tertio sic: quia primo diversa in nullo conveniunt; sed Deus est primo diverso a quacumque creatura, alioquin haberet quo conveniret et quo differret, et ita non esset simpliciter simplex; ergo Deus in nullo convenit cum creatura, et ita nec in conceptu communi". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 2; t. 1, p. 590. Esta objeción es citada por Duns Escoto en apoyo de la tesis a la cual él mismo se opone: "cum simplicitate divina non stat quod aliquis sit conceptus communis univocus Deo et creaturae". *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 2; t. 1, p. 590. Se observa que se trata de saber si la simplicidad divina es compatible con la univocidad en general, sea que se trate de la del ser o de la de sus atributos.

[34] "Ad confirmationem de neutro dico, quod conceptus communis duobus est neuter formaliter, et ita concedo conclusionem, quod conceptus entis non est formaliter conceptus creati nec increati. Si autem intelligatur quod iste conceptus est ita neuter quod neutrum contradictororium dicatur de eo, falsum est. Ita est in rationali et irrationali, quod conceptus animalis neuter est formaliter, et tamen illud quod concipitur non est neutrum, sed vere est alterum istorum; alterum enim contradictoriorum dicitur de quolibet, et tamen oportet quemlibet conceptum esse formaliter alterum conceptum contradictoriorum". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 11; t. 1, p. 598. Hablamos aquí de "abstracción suprema" pensando en la expresión que utiliza en ocasiones el mismo Duns Escoto para designar la abstracción que se requiere para concebir la naturaleza considerada en sí misma: "abstractio ultimata".

diferentes, a tal punto que la realidad de uno nada tiene de común con la del otro, pero esto no impide que el concepto de ser designe una razón formal común a seres que no tienen *realmente* nada de común[35].

Para establecer de manera definitiva este punto, del cual depende inmediatamente la posibilidad misma de los atributos divinos, Duns Escoto debe eliminar otro posible malentendido con respecto al sentido de la univocidad. En los teólogos del siglo XIII, era clásica la tesis de que el ser no es un género. Esta tesis podría atribuirse a Aristóteles[36], y bastaría recordarla para establecer que, aunque es ser, Dios mismo no es uno de los géneros del ser. Avicena, que será citado por Duns Escoto con respecto a este punto, por su autoridad y por la razón en la cual apoya su tesis, había negado expresamente que Dios fuera ser en el sentido en que estaría incluido en el género "ser". En efecto, el género de un ser es una parte esencial de ese ser: la misma que determinarán la diferencia específica y luego la individualidad; pero Dios es simple; por lo tanto, no tiene partes, y en consecuencia tampoco género. Si es posible afirmar que tiene el ser, no es posible atribuírselo como género.

Duns Escoto no planteaba aquí un problema nuevo ni tampoco se proponía hallar una nueva solución, pero necesitaba al menos intentar una nueva justificación de esta antigua respuesta, y le era indispensable encontrarla, pues si una doctrina de la analogía no podría ser sospechada de situar a Dios en el ser como en un género, la doctrina de la univocidad del ser, por el contrario, llama a esta objeción con una fuerza casi irresistible. ¿Cómo puede el ser no ser considerado como un género "común" en una doctrina en la cual él se dice en el mismo sentido respecto a todo lo que es?

Si se la observa de cerca, la objeción conduce, sin embargo, a confundirla con la que ya hemos rechazado. Ella confunde el concepto común de ser con los sujetos reales de los cuales él se predica. Por otra parte, esto es lo que Duns Escoto sugería ya cuando decía, desde el momento mismo en que probaba la univocidad del ser, que este concepto no podría designar un género, dado que es demasiado "común" para ello. Aquí se lo comprende sin ninguna vacilación posible. En virtud de su "comunidad" total, el "ser" se da con anterioridad al orden de este ser particular que pertenece al género, y del cual, en consecuencia, es posible predicar un género. En el momento en que el intelecto del metafísico concibe "ser", todavía ignora si existen o no géneros. Si lo sabe, no piensa en

[35] "Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus; tamen sunt primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt; et quomodo esse possit conceptus communis sine convenientia in re vel in realitate, in sequenti dicatur". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 11; t. 1, p. 598. Los argumentos anunciados por Duns Escoto serán examinados más adelante.

[36] Aristoteles, *Metaphysica*, III, 3, 998 b 22. Cfr. Tomás de Aquino, *STh* I q3 a5 resp.

ello. ¿Cómo el ser podría ser un género, siendo que él mismo no incluye su noción?

Para asegurarse de que esto es así, basta con observar en qué momento aparece el "género". Como dijo Avicena, todo género está en un ser como parte. Por lo tanto, sólo existe "género" donde existe composición, es decir en el orden del ser finito. Ahora bien, a partir del momento en que se está en lo finito, se ha dejado el "ser común", cuya perfecta comunidad misma lo hace neutro y como indiferente a lo finito y a lo infinito. En otras palabras, el concepto común de ser es indiferente al de "finito", el cual no puede ser indiferente al de género: un concepto indiferente a algo a lo cual el concepto de género no es indiferente, no puede ser el concepto de un género. Tal es precisamente el concepto de "ser". Si se aplica al "ser de Dios", ya no es el concepto de ser, sino el de "ser infinito"; si se aplica al "ser creado", ya no es el concepto de ser, sino el de "ser finito", el cual entra en efecto en el género; para que se aplique de modo común a Dios y a la criatura, a lo infinito y a lo finito, este concepto debe limitarse estrictamente al "ser" como tal, con respecto al cual el problema del género aún no puede plantearse[37].

Salta a la vista el carácter eminentemente escotista de la argumentación: lo que hace imposible que el ser sea un género es que es susceptible de "infinitud". Sin la compatibilidad, o, para decirlo mejor, sin la afinidad profunda de las nociones de "infinito" y de "ser", no se entiende por qué el ser no sería un género. Pero Dios es infinito. Del mismo modo que el *esse* en Tomás de Aquino, en Duns Escoto la *infinitas* tiende a devorar la esencia divina; ella le es tan coesencial y singularmente propia, que nombrar a una es prácticamente nombrar a la otra. En Dios, toda realidad esencial es "formalmente" infinita, y por ello no es posible en Él ninguna realidad que esté en potencia con respecto a otra ni tampoco ninguna composición, ni siquiera la de potencia y acto, que es sin embargo la menor de todas y sería suficiente para fundamentar una composición de género y especie[38]. No queda ningún lugar para el "género" en una esencia cuya singularidad misma tiene que ver con su infinitud.

---

[37] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 2, n. 16; t. 1, p. 603. El concepto de ser, dirá más adelante Duns Escoto, "non est de se infinitus positive, ita quod de se includat infinitatem… nec est de se finitus positive, ita quod de se includat finitatem… sed est de se indifferens ad finitum et infinitum". En síntesis, aunque de suyo nuestro concepto de ser sea finito, él es "finitus negative, id est, non ponens infinitatem". *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 3, n. 28; t. 1, p. 615.

[38] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 3, n. 28; t. 1, p. 604: "Ista autem compositio…". En el artículo 17 que viene inmedaiatamente a continuación, Duns Escoto hace notar que del mismo modo que el ser no es un género, "finito" e "infinito" no son diferencias específicas, sino que, como ya lo hemos dicho, son "modos intrínsecos" de una misma realidad: *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 3, n. 28; t. 1, p. 604. Cfr. I, d. 8, q. 3, a. 3, n. 26; t. 1, p. 613. Acerca de la infinitud formal de todo lo que se dice de Dios: *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 3, n. 18, t. 1, p. 605.

La solución propuesta por Duns Escoto vale para la atribución del "ser", ¿pero resuelve el problema en lo que concierne a los atributos que se predican del ser divino mismo? Es posible preguntárselo, y, por otra parte, el Doctor Sutil se ha planteado la cuestión. Al conceder que el ser no se diga de Dios a título de género, ¿se aceptará que ocurra lo mismo con atributos como "bueno", "sabio", etc.? Sí, y aún, más allá de lo que parezca en primera instancia, por la misma razón. En tanto que todos los géneros están incluidos en el ser finito, el ser se divide en finito e infinito antes de entrar en la división en géneros. De este modo, todo lo que se dice acerca del ser con anterioridad a la primera de sus divisiones le corresponde en tanto que indiferente a lo finito y a lo infinito, y por la misma razón, por lo tanto, en tanto que "trascendente" y "más allá de todo género". Ésta es precisamente la "trascendencia" que ya hemos reconocido en los atributos divinos. Es "común" a Dios y a la criatura todo aquello que corresponde al ser en tanto que indiferente a lo finito y a lo infinito. Ahora bien, "bondad" y "sabiduría" pertenecen a este orden: en tanto que corresponden a Dios, son infinitas; en tanto que corresponden a la criatura, son finitas; por lo tanto, corresponden al ser con anterioridad a su división en diez géneros; en síntesis, todos los atributos de este orden son "trascendentes"[39].

Indudablemente, de este modo se observa mejor hasta qué punto la teología de Duns Escoto implica la "comunidad" del ser. En tanto que sólo utiliza los conceptos naturales, ésta permite a nuestro intelecto encontrar cierto número de ellos que, a pesar de no ser ninguno el concepto propio de Dios, se aplican propia y directamente a Él. No olvidemos que la teología natural de Duns Escoto ha comenzado por asignarse límites precisos: se refiere al sujeto "Dios", aprehendido según las especies del objeto "ser infinito", alcanzado éste como término de una metafísica del "ser común"; pero ella ha limitado el proceso de fundamentación, pues, dentro de sus límites, es lo más resueltamente positiva que se pueda concebir[40].

---

[39] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 2, n. 18; t. 1, p. 605.

[40] Recordemos que la "univocidad" de un concepto tiene que ver con su "comunidad", que tiene que ver ella misma con su imperfección. Por lo tanto, la posibilidad misma de un conocimiento positivo de Dios está ligada, *pro statu isto*, a la imperfección, que podría llamarse aquí fecunda, del concepto inicial de ser. Por ello, por otra parte, la existencia de conceptos comunes a Dios y a la criatura no implica necesariamente que exista en Dios y en la criatura una realidad del mismo "género" que designaría este concepto. El concepto aplicado a Dios no se distingue del mismo concepto aplicado a la criatura por el agregado de una diferencia específica, sino como el concepto de una misma realidad considerada según un modo más o menos perfecto: "Respondeo quod quando intelligitur aliqua realitas cum modo intrinseco suo, ille conceptus non est ita simpliciter simplex quin possit concipi illa realitas absque modo illo; sed tunc est conceptus imperfectus illius rei. Potest etiam concipi sub illo modo, et tunc est conceptus perfectus illius rei… Requiritur igitur distinctio inter illud a quo accipitur conceptus communis et illo a quo accipitur

Al elevar todos los atributos esenciales de Dios al nivel de lo trascendente, esta teología se asegura finalmente la posibilidad de mantener una pluralidad de estos atributos sin atentar contra la perfecta simplicidad de la esencia divina. En un primer momento, podía parecer que la univocidad hiciera imposible el intento, dado que, para transformarse en "común" a Dios y a la criatura, un concepto debería en primer lugar priorizar este carácter "común" de la esencia de Dios, quien de ningún modo tiene partes; he aquí que, precisamente gracias a la univocidad, los atributos se hallan postergados más allá del punto en el cual su concepto se aplicaría de manera determinante a Dios o a la criatura. En tanto que la única comunidad que poseen es la de su indiferencia primitiva, ésta no implica ninguna prevalencia inicial operada sobre una esencia a la cual estos atributos aún no fueron aplicados: la bondad es sólo bondad, la sabiduría es sólo sabiduría, y cuando sea preciso determinar estos atributos para hacerlos propios de Dios o de la criatura, no se los considerará como géneros determinables desde afuera por alguna diferencia específica, sino como entidades formales determinables desde dentro por su propia modalidad.

Cuando se trata de la esencia divina, su modalidad propia es la infinitud, y dado que algunos desarrollos de la escuela escotista imponen el problema a la atención del historiador, al punto que pronto deberemos interrogarnos acerca de aquello que puede explicarlos en la obra del mismo Duns Escoto, ha llegado el momento de citar, entre todos sus textos, aquel en el cual mejor se expresa quizá, con la vehemencia abstracta que lo caracteriza, el intenso sentimiento de la unidad divina que lo ha animado. Al preguntarse si no podría decirse que en el "ser infinito" el ser está a pesar de todo en potencia con respecto a lo infinito, y si no es preciso al menos concebirlo como *hoc ens* antes de concebirlo como *infinitum*, Duns Escoto responde: "Cuando algún ser es por sí mismo el ser que es, y no es sólo capaz de recibir este ser, él tiene también por sí toda condición necesariamente requerida para ser; ahora bien, tal como el ser corresponde a Dios, es decir por esencia, Él es el ser infinito mismo, y no sólo aquel a quien corresponde ser infinito; y por ello, en tanto que es de suyo el que es, es de suyo infinito, casi como si, por así decirlo, debiera concebirse la infinitud como un modo del ser por esencia antes de concebirlo a él mismo como el que es. Así pues, no es preciso preguntarse de qué modo este ser es ahí infinito, como si la singularidad le perteneciera antes que la infinitud". En síntesis, concluye Duns Escoto, si se trata de un ser que es por esencia y no por participación, es por sí

---

conceptus proprius: non ut distinctio realitatis et realitatis, sed ut distinctio realitatis et modi proprii et intrinseci ejusdem; quae distinctio sufficit ad habendum perfectum conceptum vel imperfectum de eodem, quorum imperfectus sit communis et perfectus sit proprius. Sed conceptus generis et differentiae requirunt distinctionem realitatum, non tantum ejusdem realitatis perfecte et imperfecte conceptae". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 3, n. 27; t. 1, p. 614.

mismo que él es tal por esencia, que es infinito y que es este individuo mismo que es[41].

Es éste un texto de admirable vigor, pero no carente de misterio, en razón de la misma pasión abstracta que lo anima, y del cual es posible preguntarse si no contiene, con la más firme profesión de fe en la indestructible unidad de la esencia divina que el mismo Duns Escoto nos haya legado, una tentación que más tarde sufriría el espíritu de algunos de sus discípulos. La intención que lo guía es perfectamente clara. Él no quiere que se conciba la esencia divina como si, por así decirlo, recibiera desde afuera dos determinaciones complementarias que serían la singularidad y la infinitud. No quiere particularmente que el individuo Dios sea concebido como un sujeto al cual le sobrevendría, aun eternamente, la infinitud en la esencia. Por el contrario, él ubica, no sin un *quasi* y un *aliquo modo*, la infinitud antes que la singularidad, para restablecer la amenazada simplicidad de la esencia divina, y no para reemplazar por otro el orden de las modalidades divinas que se niega a aceptar[42]. Si Duns Escoto no admite que la "singularidad" pertenece a la esencia divina antes que la infinitud, no es posible hacerlo sostener, sin forzar su texto, que la infinitud pertenece a esta esencia antes que la singularidad. En todo caso, él mismo no lo dice, y la conclusión misma de su texto implica más bien lo contrario: es por sí mismo que un tal ser es por esencia, es infinito y es este mismo ser que él es. Sin embargo, cuando todo se ha dicho, queda aún el hecho de que Duns Escoto ha sugerido concebir en Dios la infinitud de la esencia antes que su singularidad. Parece decir a su adversario que si se quisiera imaginar a toda costa un orden entre las modalidades divinas, sería *más bien* éste.

---

[41] "Sed saltem quaeres: quare entitas non habet proprium individuum in re quod sit in potentia ad individuum determinantis, ut primo intelligatur hoc ens quam infinitum? Respondeo, quod quando aliquid est de se esse, et non tantum capax illius esse, tunc etiam est de se habens quamlibet conditionem neccesario requisitam ed esse: ens autem ut convenit Deo, scilicet ens per essentiam, est ipsum esse infinitum, et non aliquid cui tantum convenit ipsum esse; et ideo ex se est hoc, et ex se infinitum, ut quasi per prius intelligatur aliquo modo infinitas esse modus entitatis per essentiam, quam ipsum intelligatur hoc esse; et ideo non oportet quaerere quomodo hoc ens sit infinitum, quasi per prius conveniat sibi singularitas quam infinitas. Et ita est universaliter in his quae possunt esse entia per essentiam, non per participationem; tale primo determinatur ex se ut sit tale per essentiam, et ut sit infinitum tale, et ut sit hoc de se". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 3, n. 29; t. 1, p. 616. Este texto es uno de los orígenes más seguros de las especualciones de Francisco de Mayronnes y de otros escotistas, que los han inducido a contar y disponer en serie las modalidades de la esencia divina, a riesgo de atribuirle la existencia sólo en tercer o cuarto lugar. Cfr. É. Gilson, *L'etre et l'essence*, J. Vrin, Paris, 1948, pp. 134-140.

[42] Nos parece que este texto confirma firmemente la posición de Jerónimo de Montefortino que hemos referido y aprobado, p. 211.

¿Quién podría sorprenderse de ello? Para una doctrina en la cual la infinitud es la modalidad propiamente divina del ser, no se ve qué podría precederla en la esencia de Dios. Seguramente, lo que piensa el mismo Duns Escoto es que nada precede a nada en esta esencia perfectamente simple, pero no ha previsto que tendría discípulos ni que de una enseñanza tan personal como la suya nacería una escuela escotista. Él, a quien se ve avanzar paso a paso en el curso del *Opus Oxoniense*, proponer con prudencia soluciones cuya novedad no se le escapa[43], confirmarse en ellas a medida que las somete a prueba, sopesar las objeciones surgidas entre dos lecciones en ocasión de su misma enseñanza[44] este infatigable buscador, cuyos apuntes parecen estar ante nuestros ojos, se ha convertido en la presa de una posteridad para la cual sin embargo no ha escrito, porque no la había previsto. Ciertamente, no han faltado espíritus de alta calidad entre aquellos que han invocado su doctrina; como es habitual en todas las escuelas, sus discípulos han tomado como objeto de estudio la doctrina misma del Maestro, y no los problemas que esta doctrina había intentado resolver. A partir de entonces se ha pensado en el pensamiento, en lugar de pensar en la relación de este pensamiento con lo real; esta solución propuesta por el Maestro se ha convertido a su vez en problema, y algunas fueron discutidas de manera interminable, con un olvido casi total de los problemas de los cuales eran soluciones. Para el historiador, que profetiza con seguridad en el pasado, es una tentación casi invencible probar que la escuela *debía* surgir de la doctrina; al menos ella podía

---

43 Hemos notado el hecho en lo que concierne a la univocidad del ser, que Duns Escoto ha propuesto en primer lugar, "non asserendo, quia non consonat opinioni communi…". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 2, a. 4, n. 5; t. 1, p. 309. Lo mismo ocurre con la distinción formal, que Duns Escoto introduce en primer lugar "sine assertione et praejudicio sententiae melioris…". *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 4, a. 5, n. 41; t. 1, p. 279. Tengamos en cuenta lo que ahí puede haber de frases de estilo; no obstante, sería difícil citar escotistas que no se hayan atrevido a "afirmar" la distinción formal y la univocidad. El mismo Duns Escoto parece por otra parte haber admitido cada vez de manera más firme estas tesis a medida que las defendía, y es natural que su escuela las haya defendido tan resueltamente, pero sigue siendo real el matiz que señalamos.

44 Por ejemplo, parece que al retomar el problema de la univocidad (*Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 3, a. 1, n. 2; t. 1, p. 590), Duns Escoto tiene en cuenta nuevas objeciones ("ad hoc ponuntur quaedam rationes prius non tactae", p. 590). Indudablemente, él mismo puede haber imaginado estas objeciones, pero no es posible leer esta cuestión como "profesor" sin pensar que Duns Escoto estuvo complacido en tomar la ocasión que se le ofrecía para retomar en conjunto el problema de la univocidad, el cual había tratado extensamente en la d. 3, q. 3. Para resolver el nuevo problema que ofrece la ocasión de esta reconsideración (*Utrum cum simplicitate divina stet quod aliquis sit conceptus communis univocus Deo et creaturae*), hubiera bastado con responder a la tercera de las cuatro nuevas objeciones planteadas aquí en contra de la univocidad (p. 590: *Item tertio sic…*). Todo esto bajo reserva de lo que nos enseñará acerca de este texto una edición crítica, dado que, después de todo, una impresión irresistible sigue siendo aún sólo una impresión.

hacerlo, dado que ha surgido de ella, y hacerlo notar no implica exceder los límites de la historia.

3. La distinción de los atributos divinos

Quizá en ningún lugar se aprecie mejor de qué modo la Escuela Escotista ha podido surgir a partir de Duns Escoto que cuando se aborda el problema, postergado por mucho tiempo pero finalmente inevitable, del fundamento posible de la distinción de los atributos divinos. Concordamos con el Doctor Sutil en que es posible atribuir unívocamente el ser a Dios sin poner en peligro la simplicidad de la esencia divina; del mismo modo concordamos, como por otra parte lo exigen sus principios, con el hecho de que todo atributo esencial es trascendente al orden del género y en consecuencia al del ser finito; sin embargo, quedará por preguntarse de qué modo estos atributos esenciales pueden ser distintos unos de los otros y no obstante hallar un fundamento de su distinción en la esencia perfectamente simple de la cual ellos se predican. El problema se plantea con una urgencia que no tenía en la doctrina de Tomás de Aquino. Ahí era imposible que algo fuera unívocamente predicado de Dios y de las criaturas, y, en tanto que el único *modus communitatis* que se admite entre el creador y la criatura es el de la analogía[45], para fundamentar la distinción de los atributos divinos bastaba con admitir que significan el primer principio mismo de las cosas "en tanto que preexiste en él", según un modo demasiado eminente para que podamos concebirlo o expresar, lo que significa cada uno de ellos[46]. El problema de su unidad en Dios se hunde en la vaguedad misma del conocimiento que tenemos de ello. Aquí, en el escotismo, se plantea por el contrario con una precisión rigurosa. Por el hecho mismo de que es un trascendental, cada atributo designa una "quididad" distinta, cuya "razón formal" es concebible por separado; por otra parte, Duns Escoto enseña que cada atributo se predica de manera unívoca y positiva de la esencia divina misma; por lo tanto, es preciso admitir que las razones formales de los atributos distintos están presentes de manera distinta en esta esencia. En otras palabras, ya no basta con admitir, con Tomás de Aquino, que la distinción de los atributos tenga un *fundamentum in re* en la eminente perfección del ser divino; es preciso admitir que cada atributo distinto encuentra este fundamento real en una razón formal distinta en el seno de la esencia misma de Dios. En adelante, la cuestión es cómo salvar entonces la simplicidad de esta esencia.

---

45 Tomás de Aquino, *STh* I q13 a5 resp.

46 Tomás de Aquino, *STh* I q13 a2 resp.

La noción de "distinción formal", en la cual se sostendrá toda la respuesta, aparece por primera vez, *sine assertione et praejudicio sententiae melioris*, para explicar que la esencia divina, que es una, no se "plurifica" por la trinidad de las personas. Para resolver este problema puramente teológico, Duns Escoto propone admitir una distinción entre la *essentia* y los tres *supposita*, o, más exactamente, entre la razón formal de la esencia divina y las de cada uno de los tres "supósitos" en cuestión. Para que la distinción considerada pueda brindar el servicio que se espera de ella, es preciso que entre "la razón por la cual el supósito es formalmente incomunicable, y la razón de la esencia en tanto que esencia, exista alguna distinción que preceda todo acto del intelecto creado e increado"[47]. La fórmula es enteramente notable, pero particularmente lo es la frase con la que finaliza. Sólo existe distinción formal, si puede ser concebida como *praecedens omnem actum intellectus creati et increati*. Ciertamente, no se trata aquí de una precedencia cronológica, sino que Duns Escoto quiere decir que lo formalmente distinto no es tal en virtud de un acto de conocer que lo ubicaría aparte del resto; él es de suyo distinto, por lo tanto, no depende de ser distinguido por el pensamiento para llegar a serlo.

El problema a propósito del cual Duns Escoto introduce en primer lugar esta distinción no compete a la filosofía, pero ella no cambiará de naturaleza al extenderse al dominio de la metafísica, del cual por otra parte es claro que proviene[48]. ¿En qué consiste ella? Consideremos un objeto formal cualquiera, por

---

[47] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 4, a. 5, n. 41; t. 1, p. 279. La escuela escotista distinguirá, con F. de Mayronnes (*In I Sententiarum,* d. 8 q. 1) cuatro grados de distinción real, que son, del más fuerte al más débil: *distinctio essentialis*, entre dos esencias actualmente existentes (por ejemplo, Dios y las criaturas); *distinctio realis*, entre dos cosas separables (por ejemplo, la causa y el efecto, un muro y su color); *distinctio formalis*, entre dos conceptos cuyos conceptos quiditativos son diferentes; *distinctio modalis*, entre la quidiad y su modo o grado (por ejemplo, la sabiduría finita y la sabiduría infinita). C. Frassen (*Scotus Academicus*, t. 1, p. 184) hace notar que la distinción formal "inter duas formalitates seu conceptus objectivos seorsim conceptibiles", es menor que la distinción real entre seres que pueden existir por separado, y mayor que la distinción modal: "modus enim non variat rationem formalem rei, sed eam auget vel minuit intra eamdem rationem formalem". Por lo tanto, concluye (p. 199), de acuerdo con Duns Escoto: "divina attributa invicem distinguuntur formaliter, et actu ex natura rei, et seclusa intellectus consideratione". Por lo tanto, se trata de un género de distinción diferente al nominal, pero en el cual la existencia distinta no está implicada.

[48] Sin embargo, observemos que el problema teológico de la Trinidad y el problema filosófico de la distinción formal están imbricados uno en el otro, pues la distinción de los dos modos "intelecto" y "voluntad" está en la base de la distinción de las "emanaciones de las personas", en tanto que el Hijo es concebido en el intelecto y el Espíritu Santo en la voluntad. Sin una distinción interna del intelecto y de la voluntad de Dios, los modos de emanación de las personas divinas no podría distinguirse. Ver Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 4, a. 1, n. 7; t. 1, p. 624. "Item

ejemplo el concepto “hombre”. Desde el punto de vista gramatical, es posible concebirlo de dos maneras diferentes: *homo*, *hominis;* existe ahí una primera distinción en el intelecto, en tanto que se conciben como distintas dos formas gramaticales de un mismo nombre. Si el lógico concibe la misma distinción, ella tomará para él la forma *homo-humanitas*, pero siempre será una distinción entre dos maneras de concebir el mismo objeto. La distinción formal es más notoria que las precedentes, pues ella sólo existe en el entendimiento cuando distingue, a través de dos actos, “dos objetos formales”. Es posible que dos seres distintos correspondan a estos dos actos, como cuando concibo “hombre” y “asno”[49], pero se observará que esto no es necesario; la presencia de dos razones formales distintas en un mismo sujeto es suficiente para fundamentar esta distinción.

Sea lo que fuere con respecto a este último punto, es claro que la distinción formal se funda en la de los objetos formales, y, dado que ella “precede a todo acto del intelecto”, sólo puede ser una distinción “real”. En efecto lo es, pero es la más pequeña de las distinciones de este tipo: “minima in suo ordine, id est inter omnes quae praecedunt intellectonem”[50]. A decir verdad, Duns Escoto no encuentra ningún tipo de distinción recibida cuyo nombre se aplique exactamente a la que quiere definir aquí. Se la puede llamar una distinción real, pero no es una distinción real propiamente dicha, pues comúnmente ésta supone que al menos uno de sus términos designe un ser actualmente existente aparte de lo que designa el otro. Se la puede llamar una distinción de razón, siempre y cuando *ratio* designe aquí la quididad misma de la cosa, en cuyo caso se trata más bien de una distinción de “razones”. Por ello, retomando el problema en su base, Duns Escoto prefiere partir de una clasificación general de los grados de unidad, con la esperanza de que una exacta determinación de la unidad que funda la identidad formal como tal le permita medir la diferencia que nace de la carencia de esta unidad.

El primer y más bajo grado de unidad es el del “conjunto”, por ejemplo el de objetos puestos en una pila [*unitas aggregationis*]. Por encima de éste se ubica la unidad de orden [*unitas ordinis*]. Ésta supone que el conjunto no es una yuxtaposición pura y simple, sino que cada una de las partes ocupa ahí un lugar que se justifica en virtud de algún principio. A continuación, y por encima de éste, se ubica la unidad por accidente [*unitas per accidens*]. Ya no se trata simplemente de una relación de orden, sino de la unidad de algo determinado y de la forma que lo determina. Si esta forma es accidental, se obtiene la unidad por accidente de la cual hablamos; si esta forma es sustancial, se obtiene la unidad,

---

tertio sic…”. Cfr. n. 8, p. 625: “Item contra minorem…”. Cfr. a. 2, n. 10, t. 1, p. 627: “Primo per tertiam…”.

49 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 4, a. 5, n. 42; t. 1, p. 280.

50 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 4, a. 5, n. 43; t. 1, p. 282.

superior a la precedente, que surge de los principios esenciales de un ser: es la unidad por sí [*unitas per se*]. Por encima de esta última, es decir más allá tanto de la unidad de composición como de la de orden, se ubica la de lo simple [*unitas simplicitatis*]. Se trata entonces de una verdadera identidad, pues, en el interior de lo simple, cualquier cosa se identifica con cualquier cosa. Podría creerse que de este modo se alcanza el término de esta jerarquía, pero nada de eso ocurre. Más allá aún de todas estas unidades, agrega Duns Escoto, se encuentra la "identidad formal", en la cual lo idéntico incluye a lo idéntico en su razón formal misma, es decir inmediatamente por sí[51]. Basta con invertir esta definición de la identidad formal para obtener la de la distinción formal, pues ahí donde falta la primera está la segunda: es formalmente distinto de algo aquello que no le es "idéntico por inclusión en su razón formal". Por lo tanto, existe "distinción formal", o, como en ocasiones prefiere expresarse Duns Escoto, "no identidad formal", donde quiera que se encuentren dos quididades cuyas razones formales son irreductibles la una a la otra. Nuestro problema, a partir de este momento, consiste en saber si es posible conciliar la simplicidad de Dios con una distinción formal entendida de este modo.

Duns Escoto no tiene ninguna duda en cuanto a la existencia en Dios de perfecciones formalmente distintas. Más aún: no llega a convencerse de que aquellos que sostienen lo contrario realmente lo piensen. Algunos de ellos enseñan que las relaciones entre atributos divinos no son más que distinciones de razón. Sin embargo, observa con humor Duns Escoto, "¿para qué llenar tantos libros para deducir unos de otros los atributos, si sus relaciones se reducen a simples distinciones de razón? Si esto fuera así, Dios debería ser tan perfectamente conocido, en cuanto a todo conocimiento real o todo concepto real que se pueda tener de Él, se lo conozca según sólo uno de sus atributos o se lo conozca según todos sus atributos, pues conocer más relaciones de razón con respecto a un sujeto cualquiera no hace más perfecto el conocimiento real que se tiene de él"[52]. Cualquiera fuere el alcance filosófico que se le conceda, no puede negarse el valor psicológico de la humorada. En ocasiones se dice que algunos que son tomistas cuando enseñan son molinistas cuando predican; en todo caso, en la opinión de Duns Escoto, es verdad que aquellos que enseñan que los atributos divinos son análogos, los imaginan como unívocos.

---

[51] "In quinto (sc. gradu) est unitas simplicitatis, quae est vere identitas; quidquid enim est ibi est realiter idem cuilibet, et non tantum est unum illi unitate unionis, sicut in aliis modis. Ita adhuc ultra omnes est identitas formalis. Voco autem identitatem formalem, ubi illud quod dicitur sic idem, includit illud cui sic est idem in ratione sua formali et per consequens per se primo modo". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 4, a. 5, n. 44, p. 283. Duns Escoto precisa más adelante, a través de un ejemplo, que la "identidad real" no implica siempre y necesariamente la "identidad formal", n. 45, p. 284. Justamente, ella no la implica en Dios.

[52] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 4, a. 3, n. 19; t. 1, p. 634.

El mismo Duns Escoto tiene aquí el mérito de hacerse una imagen de su pensamiento. Se niega absolutamente a admitir que entre los atributos divinos exista otra distinción que la que correspondería a nuestras diferentes maneras de concebir un mismo objeto formal. Las perfecciones esenciales de Dios no son simplemente la misma esencia divina concebida por nosotros según modos diferentes. Más aún, ellas no se distinguen sólo como objetos formales *distintos en nuestro entendimiento*, pues si fuera así, el hecho de que distinguimos los atributos de Dios en nuestro pensamiento no les impediría confundirse realmente en Él y ser intercambiables o formalmente idénticos. Serían sinónimos, lo cual sin embargo se niega[53]. Se debe entonces afirmar más. Dios es el ser absolutamente perfecto, sin lo cual no sería el ser mayor que lo cual nada puede concebirse. Si Dios es absolutamente perfecto, posee todas las perfecciones y ellas son infinitas en Él; ahora bien, para que ellas lo sean en Él, no deben existir en Él sólo como objeto de conocimiento, sino como objetos existentes. Por lo tanto, a menos que se suponga que en la criatura imperfecta existen realmente perfecciones que sólo existirían idealmente en el ser supremamente perfecto, lo cual es absurdo, es preciso admitir que todo lo que es perfección finita en la criatura es perfección infinita en Dios[54]. Entendemos por ello que estas perfecciones existen ahí realmente en sí mismas, pues toda otra manera de entender su existencia ahí, prácticamente equivale a decir que ellas no existen. Si la sabiduría existe en Dios, es como sabiduría; si la bondad es en Dios, es como bondad; ahora bien, la sabiduría real no es "formalmente" la bondad real; por lo tanto es preciso admitir que sabiduría, bondad y todos los demás atributos esenciales, dado que *son* en Dios, existen ahí de la única manera según la cual ellos pueden hacerlo, es decir como formalmente distintos.

A esto se objetará quizá que, dado que todo lo que es en Dios es infinito, y que los atributos divinos lo son, todos se confunden de manera similar en uno

---

[53] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 4, a. 2, n. 14; t. 1, p. 631; especialmente "et tunc ultra, cum nulla sit distinctio in re, sive secundum opinionem, sive secundum expositionem opinantium, sequitur quod bonitas et veritas sint formaliter synonyma, quod ipsi negant…". No es imposible que Duns Escoto apunte aquí a Tomás de Aquino, *STh* I q13 a4 resp. El argumento principal de Duns Escoto parece más bien teológico: Dios se conoce intuitivamente; ahora bien, la intuición intelectual no percibe en su objeto ninguna distinción, a menos que ella exista ahí; por lo tanto, es preciso admitir que Dios mismo no conoce de sí ningún atributo, o, si se lo conoce, es preciso admitir que están realmente en Él: *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 4, a. 2, n. 15; t. 1, p. 631; al cual remite *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 4, a. 3, n. 17, t. 1, p. 633. En tanto que el hombre no tiene, *pro statu isto*, ningún conocimiento intuitivo, el argumento no podría ser considerado como filosóficamente válido; a menos, desde luego, que no se considere como filosóficamente demostrable que Dios tiene el conocimiento intuitivo de sus atributos, considerados según razones formales propias, lo cual Duns Escoto quizá no se negaría a sostener.

[54] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 4, a. 2, n. 13; t. 1, p. 630.

solo, que es la infinitud misma. Esto implicaría olvidar que la infinitud no es propiamente hablando un atributo de Dios, sino el modo propio de la esencia divina. La infinitud de la esencia implica que todo lo que pertenece a esta esencia es infinito. La sabiduría de Dios es lo infinito, la bondad de Dios es del mismo modo lo infinito, y tanto una como la otra lo son en virtud de la infinitud de la esencia divina misma. Sin embargo, de ahí no se sigue que la sabiduría infinita sea "formalmente" la bondad infinita. Como lo dice muy claramente Duns Escoto: "La infinitud no destruye la razón formal de aquello a lo cual se añade, pues cualquiera sea el grado según el cual se considere una perfección, siempre y cuando sea un grado de esta perfección misma, la razón formal de esta perfección no es suprimida por este grado"[55]. En otras palabras, la infinitud no pertenece a la razón formal de ningún atributo como tal. Si perteneciera, estaría incluida en la definición de cada uno de ellos, y sólo existirían entonces sabiduría y bondad infinitas, lo cual es manifiestamente falso. El hecho de que una sabiduría como la de Dios sea infinita, no podría producir por lo tanto que la infinitud esté incluida en la razón formal de la sabiduría. La "no-identidad formal" de la sabiduría, de la bondad y de los otros atributos permanece intacta, en la esencia divina misma, a pesar de su infinitud[56].

Queda el punto más delicado: ¿de qué modo esta distinción, o, si se prefiere, esta "no-identidad formal", es compatible con la simplicidad divina? En el momento en que Duns Escoto se plantea el problema a propósito de los atributos divinos, él ya lo ha resuelto con respecto a las "propiedades" del Padre, al estudiar el dogma de la Trinidad. El hecho que aquí se encierra detrás de la demostración anterior, de la cual nadie dudará que compete a la teología, muestra bien hasta qué punto el mismo método vale para él en los dos dominios. Señalemos en primer lugar que si expusiéramos aquí por sí misma la teología de Duns Escoto, diríamos simplemente que la compatibilidad de la simplicidad divina con la distinción formal de las dos "propiedades" del Padre, el "carácter de no nacido" y la "paternidad" garantiza *a fortiori* la compatibilidad de la simplicidad de la esencia divina con la distinción formal de sus atributos[57]. Sin embargo, es necesario que investiguemos si Duns Escoto no nos abre algún camino directo hacia la solución de nuestro problema.

Parece hallarse uno, si se plantea la misma pregunta de un modo ligeramente diferente: ¿de qué modo los atributos de Dios son "formalmente" distintos, si son "realmente" idénticos en virtud de la absoluta simplicidad de Dios? Duns

---

[55] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 4, a. 3, n. 17; t. 1, p. 633.

[56] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 4, a. 3, n. 18; t. 1, pp. 633-634.

[57] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 4, a. 3, n. 21; t. 1, p. 636. Decimos *a fortiori* porque, como se verá, la infinitud de las perfecciones divinas (que no pertenecen *formaliter* a las propiedades del Padre) asegura su compatibilidad con la simplicidad de la esencia de Dios.

Escoto desarrolla su respuesta a esta pregunta eliminando la temible objeción que se podría tomar de un célebre texto de san Agustín: "La sabiduría y la justicia son dos cualidades en la criatura, pero no en Dios, pues lo que en Él es la justicia misma es también la bondad"[58]. En efecto, éste es el "argumento principal" que es preciso eliminar, y es de peso, menos en razón de la autoridad de Agustín que por lo que contiene de verdad segura y expresamente enseñada por el mismo Duns Escoto: todo lo que es en Dios es de modo idéntico un único y mismo ser, el ser de Dios.

La solución propuesta por el Doctor Sutil puede contarse entre las más profundas y originales de este poderoso espíritu. Por otra parte, él sólo podía aquí crear o retroceder ante un problema que su propia metafísica del ser hacía a la vez inevitable y, al parecer, insoluble. Dos verdades aparentemente contradictorias, pero ambas ciertas, exigían aquí ser puestas de acuerdo, pues era igualmente cierto, en la opinión de Duns Escoto, que predicar lo que fuere de Dios es predicar lo idéntico de lo idéntico, y que predicar de Dios dos atributos esenciales cualesquiera es atribuirle dos quididades formalmente distintas. ¿De qué modo una y otra tesis, cuya verdad propia no ofrece ninguna duda, pueden ser verdaderas a la vez?

Lo que ocurre, piensa Duns Escoto, es que nuestro entendimiento sólo dispone de una lógica, la de la identidad formal. Es una lógica del ser creado que corresponde para hablar de seres creados. La identidad formal es la única que conocemos, y no podemos conocer otra, porque sólo conocemos seres finitos, cuya identidad está en efecto ligada a la de su razón formal propia. Ahora bien, como se verá, no ocurre lo mismo en Dios. Nunca se ha intentado hablar, en el orden de las criaturas, de dos lógicas de la predicación, una que sería verdadera en el orden formal [*alia formaliter vera*] y la otra que sería verdadera "por identidad" [*et alia per identitatem*]. Tenemos que mostrar que en las cosas divinas [*in divinis*] puede existir una predicación que sea verdadera "por identidad" y que sin embargo no sea una predicación formal.

"La razón de esta diferencia es, en mi opinión, ésta...". Éste *ut puto* parece advertir que el Doctor Sutil ingresa aquí en un terreno virgen, y que él mismo no ha explorado aún completamente. Sea como fuere, he aquí esta razón. Concibamos un abstracto cualquiera. Considerado en el último grado de abstracción[59], es concebido como una quididad, sin relación a cualquier otra cosa que no se halle incluida en su propia razón formal de quididad. Recordemos el adagio: *humanitas est humanitas tantum*. En un mundo metafísico, en el cual reinan las esencias comprendidas de este modo, el pensamiento tropieza inevitable-

58 San Agustín, *De Trinitate*, XV, 5; *P.L.*, t. 42, col. 1061-1062, citado por Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 4, a. 1, n. 1; t. 1, p. 618.

59 Para el sentido de "abstractio ultima" o "ultimata" ver más arriba, p. 118, n. 183.

mente con el problema de sus relaciones. Separadas las unas de las otras por su pureza misma, son incapaces de comunicar; o más bien, el hecho de que ellas sean ellas mismas, y ninguna otra cosa, les impide hacerlo. Esto es lo que Duns Escoto ha visto y dicho admirablemente: “Si se conciben de esta manera los términos (proposiciones), nunca habrá verdad en su unión, a menos precisamente que la quididad de uno de los dos términos sea la misma que la quididad del otro. Ahora bien, esto no ocurre en las criaturas, pues cuando se abstraen de ahí las realidades, que son en un mismo sujeto, por ejemplo las del género y de la diferencia, y si se las considera con toda precisión, cada una de ellas es finita y ninguna de las dos es perfectamente idéntica a la otra. Ellas sólo se entienden ahora como idénticas entre sí en razón de la presencia de un tercer término al cual son idénticas. Por ello también, a excepción de este tercer término, no queda ninguna razón para considerarlas como idénticas, y la causa de la verdad de la proposición que une estos dos términos desaparece”.

Dicho de otro modo, este tipo de esencias, consideradas según su razón formal abstracta de quididades puras, no podrían comunicar directamente a causa del carácter “finito” de cada una de ellas. En un ser finito, la esencia tiene como única función delimitar la cantidad de perfección de ser que la especifica como tal. Por esta razón, decimos, todo ser finito está compuesto de acto y de privación, en tanto que la razón formal que lo hace ser lo que es le impide al mismo tiempo ser otra cosa. Esto puede verificarse aquí, pues es claro que si toda definición se hace por el género y la diferencia, es precisamente porque el género no *es* la diferencia, y viceversa. Es verdad que el hombre es un animal racional, pero la “animalidad” no es la “racionalidad”. Cuando se lleva hasta el límite la abstracción formal, se llega a términos que no son verdaderamente idénticos, y de los cuales uno ya no puede predicarse del otro. Sólo es posible hacerlo si estos dos términos son considerados como idénticos entre ellos e idénticos a un tercero *del cual se los abstrae*. En el ejemplo elegido, se los abstrae del término “hombre”, y es preciso abstraerlos de ahí para obtener quididades formales últimas, pero la misma abstracción que los libera al estado puro suprime la causa de la verdad afirmativa que los une[60].

La naturaleza finita de lo creado hace inevitable que toda predicación verdadera relativa a las criaturas lo sea simultáneamente en el orden “formal” y en el de la identidad. Esto se da de una manera completamente diferente en Dios, porque la esencia divina es infinita, y porque todo lo que participa de esta esencia participa de su infinitud. La función de vínculo de las esencias que cumplía el *esse* en el tomismo, va a ser cumplido por consiguiente una vez más en el escotismo, *en el nivel de la esencia divina*, por la “infinitud”. Por otra parte, observemos que Duns Escoto no contradice aquí en nada lo que enseña en otro

---

60 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 4, a. 3, n. 25; t. 1, p. 639.

lugar con respecto al carácter puramente “modal” de la infinitud. Por el contrario, este carácter mismo es el que permite que la infinitud resuelva una situación metafísica de la cual se podría perfectamente decir que de otra manera quedaría sin solución. Dado que es una modalidad del “ser”, la infinitud puede ser común a razones formales quiditativamente irreductibles y puede conferirles *la identidad en el ser* sin suprimir su *distinción en la formalidad*. Por ello, sería necesaria aquí la utilización simultánea de dos lógicas, una en la cual la predicación de identidad sería verdadera con respecto al ser, mientras que la otra atribuiría con toda verdad a este ser, como “formalmente” distintas, quididades de las cuales se sabe por otra parte que son “ontológicamente” idénticas.

Tomemos un ejemplo. Si se abstraen en lo creado sabiduría y bondad, se obtienen dos esencias últimas, ninguna de las cuales puede comunicarse con ninguna otra, porque, al ser cada una de ellas ontológicamente finitas, ella sólo puede ser aquello que su razón formal le impone ser. Si se abstraen sabiduría y bondad en Dios, la situación es totalmente diferente. En efecto, “hecha abstracción de todo aquello que es ajeno a la razón formal de cada una de ellas, cada una de estas quididades, considerada precisamente como tal, permanece formalmente infinita”. Lo es como ser y en virtud de la infinitud misma de la esencia divina, de manera que “en tanto que la infinitud es la razón de la identidad de los dos términos, su identidad persiste a pesar de su estado de abstracción total, pues ellos no eran precisamente idénticos a causa de su identidad a un tercer término del cual se los haya abstraído, sino a causa de la infinitud formal de uno y del otro”[61]. De este modo, sigue siendo cierto decir, con san Agustín, que la sabiduría de Dios “es” su justicia, pero no es menos cierto decir, con Duns Escoto, que “lo que es” la sabiduría de Dios no es lo que es su justicia, pues la justicia de Dios no es formalmente idéntica a su sabiduría, sino que, dado que justicia y sabiduría son infinitas, cada una de ellas “es” idénticamente lo que es la otra. En virtud de la conclusión adquirida con anterioridad, según la cual dos seres infinitos son incomposibles, la infinitud de la esencia asegura la simplicidad real del ser divino en la distinción formal de los atributos.

Duns Escoto no ha querido conformarse con una distinción de los atributos divinos fundados en el conocimiento que Dios tiene de sí en tanto que “imita-

---

[61] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 4, a. 3, n. 26; t. 1, p. 639. Cfr. “bonitas et magnitudo et caetera hujusmodi sunt eadem quasi identitate mutua, quia utrumque est formaliter infinitum, propter quam infinitatem utrumque est idem alteri”; *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 4, a. 3, n. 23, p. 638; y también, n. 6, p. 624: “quodlibet attributum continet essentiam divinam secundum omnem rationem perfectionis idealis… quia ratio idealis correspondet perfectioni creaturae, in quantum ea perficitur in esse quidditativo, et per consequens sub ratione illa qua essentia est limitata. Unde et secundum diversos gradus limitationis distinguuntur, non autem in quantum ista essentia est perfecta simpliciter, quia sic correspondet omnibus unum attributum in Deo, ut bonitas aut perfectio simpliciter”.

ble" de manera diversa por las criaturas[62]. Las quididades existen en las criaturas, y dado que todo lo que existe de perfección en la criatura existe primero en Dios, estas quididades existen en primer lugar en Dios. Muchos se resisten a admitirlo porque no alcanzan a distinguir la "razón formal" del "modo de la esencia". No observan que, de suyo, la perfección de ser que define una razón formal no es finita ni infinita, sino finita en una esencia finita e infinita en una esencia infinita. Por lo tanto, es cierto que, en un ser finito, la quididad limita al ser al mismo tiempo que lo especifica, pero descartemos de esta quididad una limitación que no está incluida en su esencia: ¿qué queda? Una cierta "perfección" de ser. Llevemos esta perfección, precisamente en tanto que perfección, al infinito: ella contiene, como "perfección infinita", toda perfección posible. Este es precisamente el caso de los atributos divinos, cada uno de los cuales, en razón de su infinitud misma, contiene completamente la esencia divina, con todas las razones formales a las cuales no es idéntica la suya propia[63]. Por lo tanto, la simplicidad perfecta de la esencia divina no sólo está a salvo, sino más firmemente confirmada que nunca. No se observa que en ningún momento haya sido puesta en peligro en el pensamiento del mismo Duns Escoto. Es posible que esto haya ocurrido más tarde, en la doctrina de algunos *formalizantes* que se atribuyen sus principios; es al menos verosímil que la cosa haya podido producirse en razón de la naturaleza de estos mismos principios, pero en tanto que toda doctrina es un equilibrio, ella implica una posibilidad de ruptura del equilibrio. Indudablemente, excede la competencia de la historia saber a quién incumbe la responsabilidad de tales rupturas; todo lo que puede hacer aquí el historiador como tal es señalar el punto en el cual podía producirse la ruptura en una doctrina, y esperar que se produzca antes de comentarla.

No hay rastro de ello en la obra del mismo Duns Escoto, por una razón que sugiere quizá la única manera de evitarlo. Su pensamiento es distinto al de Tomás de Aquino. Más cercano a Anselmo y a Agustín, él ubica el corazón de la realidad en la *essentia*, pero también debe explicar la coexistencia de las esencias en la unidad del ser divino, y dado que no puede hacerlo identificando la *essentia* de Dios con su *esse*, lo hace a través de una dialéctica de la infinitud. La distinción formal de las esencias no impide la perfecta unidad ontológica de lo infinito. Todo aquello que es por sí mismo formalmente distinto, y lo sigue siendo, se convierte ahí sin embargo en uno en virtud de la infinitud de ser que le es común. ¿Cómo podría ser de otro modo? Una metafísica de las esencias sólo puede buscar sus soluciones en la esencia misma. Duns Escoto halla la de

---

62 Cfr. Tomás de Aquino, *STh* I q15 a2 resp.: "Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae".

63 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 4, a. 1, n. 6; t. 1, pp. 623-624.

su problema en la modalidad propiamente divina del ser primero, que es la infinitud. La doble predicación de identidad que resulta de ahí exige un esfuerzo de abstracción verdaderamente supremo, pues no es posible llevarla a cabo sin atribuir de manera idéntica el mismo “ser” a todo lo que es de la esencia divina, atribuyendo a las determinaciones de esta esencia, consideradas una a una, pura y exclusivamente su esencia o quididad particular. En otras palabras, mientras que la limitación del ser finito sólo autoriza a atribuirle por modo de identidad aquello que incluye su esencia, la distinción formal de los atributos de Dios no determina en Él ninguna limitación de ser. Por ello, la distinción formalmente real de los atributos no perjudica de ningún modo a su identidad ontológica, en tanto que todo lo que es Dios es tan infinitamente “ser” como Él.

Si se pierde de vista aunque más no sea un poco que el objeto de nuestra teología es el *ens infinitum*, todas las modalidades o formalidades del ser divino pierden el vínculo que los une en la simplicidad de la esencia divina. Se ha comenzado a separarlos para jerarquizarlos y en ocasiones aún para contarlos. El mismo Duns Escoto se orienta firmemente en la dirección inversa. Es necesario seguirla dócilmente, si no se quiere que la unidad de su doctrina estalle en fragmentos que ya nada nos permitirán reunir.

4. La inmutabilidad divina

Aunque en la opinión de Duns Escoto la infinitud de Dios sea la marca por excelencia de la esencia divina, su inmutabilidad no debe ser desatendida; en primer lugar, porque, según san Agustín, ella era la esencia misma de Dios, y luego porque tiene importancia establecerla para asegurarse de una consecuencia importante: sólo Dios es inmutable. Este intento no representa ninguna dificultad excepcional para Duns Escoto mismo, pero reserva dificultades espinosas para lo que quiere escribir el historiador acerca de ella, dado que es de importancia, una vez más, en lo que concierne a la relación de los filósofos con el teólogo.

Pedro Lombardo, siguiendo el camino de san Agustín, había hablado de la inmutabilidad de Dios antes de hablar de su simplicidad. Duns Escoto hace lo contrario, porque le parece que la inmutabilidad se deduce de la simplicidad divina, más que a la inversa. Aunque su nombre sea negativo, se trata aquí de una perfección eminentemente positiva, como se observa por otra parte en la prueba que Duns Escoto propone de ella. Él ya ha establecido que Dios es infinito, y, en virtud de su infinitud misma, que es simple. Al ser simple, Dios no puede recibir ninguna forma nueva que se añadiría a su esencia, lo cual equivale a decir que no puede sufrir ningún cambio en el orden de la causalidad formal.

Con mayor razón, no puede sufrir ningún cambio en el orden de la determinación accidental; en síntesis, Dios no puede de ninguna manera convertirse en otra cosa distinta de lo que es. Se observa hasta qué punto esta ausencia de mutabilidad se presenta como un carácter positivo a los ojos de Duns Escoto: ella traduce, a través de una fórmula indirecta, la plenitud de una esencia absolutamente infinita cuya actualidad misma hace absurda la hipótesis de que no *sea* suficiente para poder aún *devenir*.

Menos aún podría cambiar Dios para dejar de ser. Es éste el más radical de los cambios, el que san Juan Damasceno denominaba *versio*, y que consistía en pasar de la nada al ser o del ser a la nada por vía de creación o aniquilación. Nada de esto puede ocurrir en Dios, del cual se ha probado que es primero en el orden de la eficiencia y necesario en virtud de esta primacía. El ser necesario no podría pasar del no-ser al ser ni viceversa, pues no puede no ser. Por ello, al estar exento de toda modificación sustancial, formal o accidental, Dios goza por esencia de una completa inmutabilidad[64].

La tesis es cierta en sí misma, y aquellas dificultades con las cuales se encuentra provienen de una causa extrínseca, y por lo tanto accidental, que no afecta en nada su certeza. No olvidemos que entre teólogos la cuestión no es si Dios es inmutable, puesto que todos concuerdan en ello; sin embargo, no todos justifican esta tesis de la misma manera, y las controversias que los dividen tienen que ver, como en otros lugares, con la mejor manera de justificarla. Algunos de ellos, en los cuales particularmente piensa Duns Escoto, se conformarían de buen grado con los argumentos que se pueden tomar de la *Physica* de Aristóteles, donde el filósofo prueba que el Primer Motor es inmóvil, pues es lo mismo un Primero inmóvil y un Primero inmutable. ¿Pero es la demostración de Aristóteles plenamente satisfactoria? Para Duns Escoto, ésta es la pregunta, y no carece de relación con nuestro propósito, dado que está ligada a ésta otra, cuyo interés filosófico es considerable: la diferencia entre la inmovilidad del primero de Aristóteles y la inmutabilidad del Dios de Duns Escoto corresponde exactamente a la de los dos principios primeros cuya existencia han probado y a la de los métodos mismos que se utilizan para demostrarla.

No era fácil desarrollar esta crítica en una obra teólogica como el *Opus Oxoniense;* y tanto menos fácil aún, dado que, para emprender de manera útil este diálogo con el Filósofo, era preciso abordar otro problema: ¿es posible conciliar la inmutabilidad de Dios con su libertad? Duns Escoto da aquí algunas indicaciones sumarias que contienen dos reservas expresas acerca de las pruebas de la inmutabilidad divina contenidas en la *Physica* de Aristóteles. La primera, más bien exterior, es que estas pruebas deberían ser expuestas de manera más extensa para que aparezca su valor concluyente: “indigent majori expositione ad hoc

64 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 1, a. 1, n. 2; t. 1, p. 642.

ut rationes illae ostendantur valere". Por otra parte, es posible preguntarse si esta reserva se refiere a la demostración del mismo Aristóteles o acerca del sucinto resumen que él mismo acaba de dar de ella. Nos inclinaríamos hacia esta segunda interpretación, de no mediar la manera según la cual Duns Escoto formula la siguiente reserva: aun si fueran válidas [*et si forte valeant*], sólo tienen un alcance limitado [*tamen diminute concludunt*], como se hará notar en otro lugar. En efecto, quizá ellas sólo concluyen en que el Primero no puede ser movido en el sentido en que lo son los cuerpos, las fuerzas ubicadas en los cuerpos, o las almas que se mueven por accidente cuando sus cuerpos son movidos[65]. Sea cual fuere la manera según la cual se interprete la primera de estas dos reservas, la segunda se refiere ciertamente al fondo de la prueba tal como se encuentra en la *Physica* de Aristóteles. En tanto que el Filósofo no ha demostrado la inmutabilidad divina por el camino metafísico de la infinitud, sino por el camino enteramente físico de la causa motriz, Duns Escoto duda de que la inmovilidad del Primer Motor supere la simple exención de movimiento local y sea la inmutabilidad positiva de una esencia primera en el ser mismo. El problema se reconoce aquí claramente en lo que él es. Es el problema por excelencia, en torno al cual gira continuamente el pensamiento de Duns Escoto.

Se lo puede formular de muchas maneras. Históricamente, se trata una vez más de optar entre Avicena y Averroes. Filosóficamente, se debe optar entre el fisicismo y el meta-fisicismo, es decir decidir de una vez por todas si la ciencia metafísica posee o no un objeto propio, y si se distingue o no de la física. Desde este punto de vista, se pone en juego la existencia misma de la metafísica como ciencia distinta. Teológicamente, se debe optar entre apoyarse, como hace Tomás de Aquino, en una metafísica de la abstracción primera a partir de lo sensible, o, como hace Duns Escoto, en una metafísica de la abstracción última [*abstractio ultimata*], lo cual equivale, desde su punto de vista, a prolongar en un caso la técnica de Averroes, o en otro la técnica de Avicena. Se concluye en ambos casos, pero menos profundamente en el primero que en el segundo, pues al utilizar una metafísica empirista que sólo es una promoción inmediata de la física, es difícil arribar a un Dios que no sea el de Aristóteles, clave de bóveda del cosmos más que su causa trascendente, y menos su libre creador que el primer eslabón de una larga cadena de necesidades.

La omnipresencia del problema en la obra de Duns Escoto le evita retomar su discusión detallada cada vez que se presenta la ocasión de hacerlo, pero a menudo reafirma los principios que comandan su solución. Recordemos los principales momentos de la prueba de Aristóteles, tal como se halla en su *Physica* y como se la vuelve a encontrar, casi idéntica, en su *Metaphysica*. Existe el movimiento, y este hecho implica la existencia de un motor que sea primero, es

---

65 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 1, a. 1, n. 2; t. 1, p. 642.

decir no movido y en consecuencia inmóvil; dado que el movimiento es eterno e infinito, el poder de este motor inmóvil es él mismo eterno e infinito; pero la noción de una medida corporal infinita es contradictoria, puesto que una cantidad infinita actual es imposible; por lo tanto, se demuestra que el Primer Motor inmóvil no es un cuerpo[66].

No se podría insistir demasiado en el hecho de que Duns Escoto no cuestiona aquí las conclusiones de Aristóteles sino el método que él utiliza para justificarlas. El problema de la existencia de Dios domina todo este debate, pues la manera de concebir a Dios depende de los caminos que se sigan para demostrar su existencia. Si se cree haber probado la existencia de Dios al establecer la de un Primer Motor, su inmutabilidad nunca será más que una inmovilidad, es decir la exención de todo movimiento corporal que se sufra directa o indirectamente con ocasión de aquello que él causa. Es lo que dice Duns Escoto: Aristóteles prueba satisfactoriamente que el Primero no es movido a la manera de un cuerpo, dado que es incorpóreo; y también que no es movido como lo son, por accidente, las fuerzas que se ejercen en los cuerpos o en las almas que los mueven, ya que en tanto que es absolutamente primero, él es "separado". Por otra parte, tampoco es necesario para justificar a Averroes, pues su Dios sólo es en definitiva la primera y más alta de las Inteligencias separadas, cada una de las cuales dirige el movimiento de la esfera que tiene a su cargo[67], pero esta inmutabilidad, que es verdadera, no deja de ser una simple inmunidad física con respecto a todo movimiento padecido directa o indirectamente.

Duns Escoto ha formulado a menudo las mismas reservas acerca del método que consiste en demostrar conclusiones metafísicas a través de caminos esencialmente físicos. Para alcanzar la inmutabilidad del ser, es preciso argumentar directamente acerca del ser en tanto que ser, objeto de la metafísica, y no acerca del ser en tanto que móvil, objeto de la física. No se podría concluir de manera legítima acerca del ser a partir de cualquier cosa que fuera inferior al ser. Por otra parte, lo hemos dicho, *nuestra* metafísica es un conocimiento *a posteriori*. Por lo tanto, es preciso apoyarse aquí en una propiedad del ser que autorice a concluir, no, como el movimiento, en alguna perfección suprema en un tipo de ser, sino en la perfección suprema en el ser. Por ello, el punto de partida no debe ser físico sino "trascendente" con respecto a la física, es decir metafísico. Es

---

[66] Aristoteles, *Metaphysica*, XIII, 7, 1073 a 7-13. Cfr. *Physica*, VIII, 10, 267 b y ss. Acerca de la imposibilidad de una "magnitud" infinita, ver *Physica*, III, 5, 205 a 7-b I. Es posible añadir *De caelo*, donde Aristóteles prueba que el mundo es finito, en primer lugar porque un movimiento circular espacialmente infinito es imposible, y luego porque un movimiento rectilíneo infinito es imposible, de donde resulta que un cuerpo infinito es imposible.

[67] Acerca de este punto, ver la crítica escotista de las pruebas de la existencia de Dios tomadas del movimiento, p. 160.

posible deducir de manera legítima el ser en tanto que ser de la verdad o de la bondad, dado que, consideradas absolutamente, verdad y bondad son trascendentales unívocos, anteriores a la inclusión del ser en la finitud de los géneros. Es posible partir indistintamente de las relaciones de prioridad o de posterioridad en la causalidad o en la eminencia para concluir en el ser en tanto que ser. Por el contrario, argumentar acerca del movimiento local es encerrarse desde el comienzo en la categoría finita de la cantidad, y si la deducción conduce a asignarle una causa infinita, en tanto que el movimiento en cuestión tiene él mismo una duración infinita, se tendrá el derecho de establecerla como un poder infinito en el orden de la causalidad motriz, pero no como infinito en el orden del ser[68]. Del mismo modo, al probar que el Primero es inmóvil en virtud de su primacía en el orden de las causas motrices, el Filósofo no prueba que sea inmutable en el orden del ser. Nunca se alcanzará esta última conclusión remontándose de causa en causa en la serie física de los motores y de los movidos, sino estableciendo la existencia de un ser necesario, infinito y simple precisamente en tanto que ser, de donde esta vez resulta, sin equívoco posible, su esencial inmutabilidad. Ahora bien, observemos, es necesario arribar a esta conclusión precisa si se quiere probar, como lo intentó Duns Escoto, aquello que los antiguos escotistas denominaban la *immutabilitas Dei secundum entitatem* y la *immutabilitas Dei ad formam*. No basta con saber que Dios no se mueve para tener el derecho de concluir que no podría adquirir el ser o perderlo, ni cambiar por la llegada o la partida de alguna forma accidental o sustancial. Es uno de los puntos donde se ve con mayor claridad hasta qué punto, aun cuando tome el lenguaje de Aristóteles, Duns Escoto permanece fiel a la línea que ha elegido para alcanzar su propio objetivo.

En efecto, si nos conformamos con la inmovilidad divina de la cual habla Aristóteles, se puede temer que aquello que depende del Primer inmóvil no sea

---

[68] Nos parece que es posible utilizar aquí principios totalmente generales establecidos en otro lugar por Duns Escoto: “Respondeo nunquam ad summum in inferiori sequitur summum in superiori, nisi illud inferius sit nobilissimum contentum sub illo superiori… Igitur non sequitur optimum sive perfectissimum ens ad perfectissimum aliquid eorum quae continentur sub ente, nisi illud sit simpliciter perfectissimum sub ente; quantitas autem non est tale, nec alquid alicujus generis, quia quodlibet est limitatum, imo nihil est tale nisi quod est perfectio simpliciter, quod ex se potest esse infinitum; et ideo non sequitur: perfectissima quantitas, ergo perfectissimum ens, nec etiam sequitur de aliqua re alicujus generis; sed tamen sequitur: perfectissima veritas vel bonitas, ergo perfectissimum ens. Ita ergo et cum infinito, quod non tantum dicit perfectionem summam, sed etiam non possibilem excedi, non sequitur infinitum ens, nisi praecise ad infinitum tale quod est perfectissimum, in quo est ratio entis, quod scilicet dicit perfectionem simpliciter”. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d.8, q. 3, a. 2, n. 21; t. 1, p. 608. La observación se aplica a la posición de Aristóteles, que en su exposición de la doctrina deduce la impasibilidad e inmutabilidad de Dios de su inmovilidad: *Metaphysica*, XII, 7, 1073 a 11.

necesario como él. Un cosmos eternamente movido por un primer motor, cuyo solo poder es infinito, está regido por una necesidad absoluta que excluye toda contingencia. La necesidad de lo inmóvil se extiende naturalmente a aquello que depende de lo inmóvil; entonces se hace difícil explicar, no la permanencia, la uniformidad o la necesidad, sino la contingencia y la novedad. Ahora bien, ellas existen en el mundo: por lo tanto, se les debe asignar una causa tal que su presencia sea explicable ahí, y dado que esta causa es inmutable, el problema consiste en saber de qué modo su inmutabilidad puede ser absoluta sin que sus efectos estén necesariamente determinados. En otras palabras, el principio primero de un universo como el nuestro debe ser a la vez necesario en sí y libre con respecto al resto: problema insoluble desde el punto de vista de Aristóteles, pero que admite una solución si se funda su inmutabilidad en su simplicidad, la cual deriva de su infinitud. Ya no se trata entonces del movimiento físico ni de su causa primera, sino del ser metafísico y de su Primer Principio. En el ser infinito en tanto que ser, la inmutabilidad de la esencia no implica ninguna limitación, pues al ser a la vez la infinitud total de lo posible, todo puede ocurrir a través de él sin que nada pueda nunca ocurrirle. Un Dios de este tipo, cuya riqueza de ser es intensivamente infinita, no es un Dios que no pueda hacer nada nuevo sin cambiar; es, por el contrario, un Dios que puede producir eternamente una infinidad de seres nuevos sin poder él mismo cambiar, haga lo que hiciere. El infinito actual es tal que las nociones de cambio y de límite son abolidas por su misma trascendencia. Por ello, en tanto que la inmutabilidad de la esencia infinita deja el camino libre a la contingencia de lo finito, o más bien, en tanto que es la única que puede abrirlo, Duns Escoto prefiere vincular la noción con su prueba de la existencia de un *ens infinitum*.

La noción de inmutabilidad divina comprendida de este modo es uno de los datos esenciales del problema de la libertad de Dios, y de ese modo, del de la libertad pura y simple. En efecto, ella lleva a admitir que libertad y necesidad no son incompatibles bajo todas las relaciones. La prueba de ello es que Dios se ama necesariamente, pues la voluntad desea necesariamente su objeto propio, y, en virtud de su perfección misma, la voluntad infinita de Dios no puede no amar el bien infinito que Él es. Como dice Duns Escoto en *Quaestiones Quodlibetales*, XVI, 2: “in actu voluntatis divinae est necessitas simpliciter”; y también: “Deus neccesario est beatus, igitur neccesario videt et etiam diligit objectum beatificum”. Avancemos más: si quiere lo que no es Él, hay en Dios una “necesidad de inmutabilidad” que excluye que Él quiera lo contrario, y una “necesidad de inevitabilidad”, que excluye que pueda ocurrir lo contrario de lo que Dios quiere.

Estas observaciones son importantes. Ellas introducen inmediatamente otra, que cualificará de una vez por todas lo que se dirá y repetirá más tarde acerca de la oposición escotista entre el orden de la naturaleza y el de la necesidad, y el

orden de la voluntad con la libertad que le es inherente[69]. Esta oposición es real, y en un punto es absoluta, pero no en todos; la libertad se acomoda a ciertas necesidades, siempre y cuando sea ella quien las funde. Con relación a su objeto propio, la voluntad misma se comporta a la manera de una naturaleza. ¿Cómo podría ser de otra manera? En tanto que deseo del bien en general, ella no puede no querer, ni puede, si le es dado el bien absoluto, no quererlo. Sin embargo es libre. ¿Por qué? Porque la voluntad es el único caso cuya naturaleza[70] es la de ser una espontaneidad, o más bien, como dice Duns Escoto, una elección, una opción cuya fuente es ella misma. Por ello, luego de haber recordado, en *Quaestiones Quodlibetales*, XVI, 11, que existe en Dios un cuádruple orden de necesidad (quiere necesariamente, conoce necesariamente, "respira" necesariamente el Espíritu Santo, se ama necesariamente), Duns Escoto pregunta: "In quo igitur est libertas volendi?". Y he aquí su respuesta: "Respondeo quia delectabiliter et diligibiliter elicit actum et permanet in actu". La libertad de Dios reside en la "elegibilidad" radical de su acto, cuya permanencia sigue siendo la de una elección, dado que elige libremente ser inmutable, o, si se prefiere, cuya inmutabilidad no es ahí sino la perfección misma de la elección.

El rigor dialéctico de la conclusión obliga al asentimiento en esta tesis, pero un nuevo esfuerzo permite comprenderla. Por no haberlo llevado a cabo, los adversarios, y a veces hasta los defensores del escotismo han ingresado en un laberinto inextricable con respecto a la controversia *de auxiliis gratiae* o de la libertad de los bienaventurados. Todas las necesidades, incluida la de la inmuta-

---

[69] La distinción escotista entre *natura* y *voluntas* abarca las de Aristóteles entre *secundum propositum* y *non secundum propositum* (Cfr. *Physica*, II, 196 b 18); luego entre *ab intellectu* y *a natura;* finalmente entre *rationales* y *non rationales potentiae* (*Metaphysica*, IX, 2, 1046 b 1-2), pero Duns Escoto precisa que el intelecto se mantiene en realidad del lado de la naturaleza, en tanto que "voluntas… semper habet suum modum causandi proprium, scilicet libere, et ideo quando concurrit cum intellectu in productione artificialium, totum dicitur produci libere et a proposito, quia propositum est principale et immediatum principium illius productionis extrinsece". Por ello Duns Escoto reduce estas discusiones a la de lo natural y lo voluntario: Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, XVI, 13.

[70] La expresión es auténticamente escotista, pues en un sentido amplio en el cual "naturaleza" se extiende a todo lo que es, es posible hablar de una *natura voluntatis*. "Sic enim extensive loquendo necessitas in ente quocumque posset dici necessitas naturalis, et tunc cum voluntas saltem divina ex sua perfecta libertate habet neccesario aliquid velle, ista neccesitas perfectae libertatis potest dici isto modo necessitas naturalis". Sin embargo, esto no excluye la distinción de dos órdenes entre *natura* en sentido estricto y *libertas*, o también, entre lo que ocurre *a se per causa* y lo que se hace *per propositum*. En este sentido preciso, "voluntas per se loquendo nunquam est principium activum naturaliter, quia esse naturaliter activum et esse libere activum sunt primae differentiae principii activi". En síntesis, "non magis igitur potest voluntas esse naturaliter activa, quam natura ut est principium distinctum contra voluntatem potest esse libere activa". Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, XVI, 13 y 15.

bilidad, son compatibles con la libertad, salvo una sola, que es la *necessitas coactionis*. Una vez eliminada ésta en tanto que contradictoria con la esencia misma de la voluntad, el único problema consiste en saber si el objeto de la voluntad le es o no necesariamente dado. Si lo es, la voluntad lo quiere necesariamente, pero con una necesidad que es la del objeto, no de la voluntad. Éste es el caso de Dios. En tanto que necesario, su ser es necesariamente dado a su voluntad, por lo tanto es necesario que Dios se quiera o se ame a sí mismo: "necessitate naturae habetur actus", dice Duns Escoto, pero agrega: "sed non vult objectum necessitate naturae". La naturaleza del objeto es tal que el acto de quererlo se convierte en necesario, pero este acto no es querido por una necesidad de naturaleza; lo es por la elección delectable, libre y libremente inmutable de la voluntad de Dios.

De cualquier manera que se la entienda, la inmutabilidad de Dios es comúnmente admitida, y puede por otra parte ser demostrada, pero no es universalmente reconocido ni fácilmente demostrable que "sólo Dios es inmutable". En efecto, basta con recordar el mundo de Aristóteles, en el cual otros motores distintos del primero son inmóviles, para observar que el problema ha recibido diferentes soluciones. Por otra parte, Duns Escoto define aquí sin ambages los adversarios presentes: "Acerca de esta parte del problema, los filósofos están en desacuerdo con los teólogos, y viceversa"[71]. En otras palabras, filósofos y teólogos concuerdan en la inmutabilidad de Dios, pero sólo los teólogos sostienen que esta perfección le está reservada con exclusividad. No hace falta decir que el mismo Duns Escoto se ubica entre los teólogos, y que toda su argumentación será teológica. ¿Cómo podría ser de otra manera? Probar que sólo el Infinito es inmutable es hablar del objeto propio de nuestra teología, pero precisamente porque se define desde el punto de vista de su objeto, la teología no excluye el uso de métodos filosóficos. Por ello, una vez más, la controversia no se desarrollará en el plano filosofía-teología, en el cual, a decir verdad, sería un perpetuo equívoco, sino entre un teólogo que habla a los filósofos su propio lenguaje y en consecuencia califica para conversar con ellos.

Los "filósofos" son, de un modo general, todos aquellos que le conceden al universo una necesidad propia y con ello una cierta inmutabilidad. Sus representantes principales son Aristóteles y Avicena, cuyo pensamiento, por otra

---

[71] "Sed pars negativa illius exclusivae, scilicet quod nihil aliud a Deo habeat immutabilitatem, habet majorem difficultatem. Circa istam partem philosophi a theologis discordant et e converso. Ad quod considerandum primo oportet videre quae fuerit intentio philosophorum, et quae motiva pro eis, et quae sunt rationes contra eos". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 3; t. 1, p. 643. Más adelante se verá que se trata de lo que dicen, no *filósofos*, sino *los* filósofos: "Contra istam conclusionem, in qua communiter concordant philosophi, quod prima causa necessario et naturaliter causat primum causatum, arguitur sic"; *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 13, p. 650.

parte, quizá no ha sido siempre interpretado de manera correcta por algunos de sus críticos. Duns Escoto adopta aquí, con respecto a los filósofos, una actitud notablemente objetiva, que los teólogos no siempre han adoptado con respecto a él. Lejos de atribuirles las posiciones menos aceptables para la teología cristiana, comienza por mostrar que en ocasiones se les han imputado errores que quizá no han cometido realmente[72]. Él mismo se cuidará de caer en esta falta. "No sé cuál fue la intención de estos filósofos, Aristóteles y Avicena, pero no quiero hacerles decir más absurdos que los que dicen, o que no se sigan necesariamente de aquello que han dicho. Intento, pues, tomar sus palabras en el sentido más razonable". Esto no significa que les dará la razón, sino que en lugar de refutar errores imaginarios, Duns Escoto intenta oponerse a aquellos que, sobre la fe de sus escritos, indudablemente han sido cometidos por ellos: "Por lo tanto respondo: Aristóteles y Avicena han sostenido ambos que la relación de Dios con los seres distintos a Él y exteriores a Él es una relación necesaria. De ahí resulta que todo el resto se da según una relación necesaria con respecto a Él, cuando se relaciona con Él de una manera de algún modo inmediata, es decir sin movimiento intermediario; ya que al mismo tiempo que ponen la uniformidad en el conjunto del ser móvil, admiten la disformidad en sus partes, de tal modo que los seres engendrables y corruptibles no están ligados a Dios por relaciones uniformes"[73].

Se observa claramente aquí de qué modo se presenta a Duns Escoto el universo de los "filósofos". En la cúspide Dios, que es necesario e inmóvil. Por debajo de Él, aquello que es inmediatamente producido por Dios, lo cual, en virtud de esta misma inmediatez, es como Él necesario e inmutable. Por debajo de ello, el ser en devenir cuyo movimiento, en tanto que efecto de una causa necesaria e inmóvil, presenta naturalmente una uniformidad de conjunto, pero también irregularidades de detalle debidas a la materia. Estas "disformidades" accidentales constituyen el único tipo de contingencia que tolera un mundo de este tipo, y la única excepción a la regla de la uniformidad. De este modo, aun exonerando a los filósofos de cualquier otro error, permanece el hecho de que dos de ellos, que no están lejos de representar a la filosofía en su conjunto, concuerdan en éste, cuya gravedad es manifiesta, puesto que se refiere a la causali-

---

[72] La discusión escotista de ciertas interpretaciones de Aristóteles exigiría una exégesis minuciosa, cuya conclusión no afectaría nuestro análisis de Duns Escoto, pues luego de haber considerado numerosos argumentos, tomados de Aristóteles, de Filopón y de Averroes, que liberarían al Filósofo del necesitarismo del cual se lo acusa (I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 3-4; pp. 643-644), establece que estos argumentos no concuerdan con el pensamiento de Aristóteles ni con el de Avicena: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 6-7; pp. 644-646. Aún cuando no quiere imponer al Filósofo más errores que los que ha cometido, Duns Escoto considera a su doctrina una metafísica de la necesidad. Cfr. *Opus Oxoniense,* I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 10-11; pp. 647-649.

[73] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 8; t. 1, p. 647.

dad divina. Se trata de saber si, como lo han sostenido Aristóteles y Avicena, la relación de Dios con que es distinto de Él es necesaria. Pues ellos lo han sostenido: “posuerunt Deum necessario se habere ad alia extra se”. Y deben hacerlo, dado que si se admite con ellos que el Primero es una “causa necesaria”, inevitablemente esto conduce a sostener que sus efectos inmediatos son a la vez causados y necesarios. ¿Cómo aquello que resulta de una causa que obedece a su propia necesidad no estaría sometido a la necesidad? Pero lo necesario es inmutable, de modo que de manera similar la inmutabilidad de la causa se extiende naturalmente a sus efectos.

¿De qué necesidad puede tratarse aquí? Un ser distinto de Dios pero inmediatamente causado por Él, por ejemplo una Inteligencia separada, y particularmente la primera de todas, puede ser necesario en tres sentidos diferentes. En primer lugar, puede ser de suyo *formalmente necesario*, pero ser *causalmente* por otro. En segundo lugar, si pasamos del orden de la causalidad al de la eminencia, puede ser *formalmente necesario* pero *en dependencia* con respecto a otro, como ocurre cuando es contradictorio que un ser posterior sea sin un ser anterior del cual depende en el orden esencial, pero no a la inversa. En tercer lugar, puede ser *formalmente posible por sí*, pero *necesario por otro*, si la eficacia de su causa es ella misma necesaria[74]. Se trata de saber cuál o cuáles de estas necesidades están implicadas en las metafísicas de Aristóteles y de Avicena, y qué tipo de inmutabilidad implican para el universo que ellas describen.

En lo que concierne a Aristóteles, la situación parece clara. Al partir del principio de que la causalidad del Primero es necesaria, no se contradice de ninguna manera al establecer sus efectos como igualmente necesarios, aunque así se haya pretendido[75]. Aristóteles admite ciertamente la primera de las tres necesidades que hemos distinguido: la de aquello que es formalmente necesario

---

[74] “Potest enim aliquid aliud a Deo, puta intelligentia a prima, tripliciter poni esse immutabilis et necessaria: uno modo, quod ex se formaliter sit necesse esse, sed ab alio causaliter; secundo modo, quod ex se formaliter sit necesse, sed ab alio dependenter, sic quod propter ordinem essentialem contradictio esset secundum esse sine primo, et non e converso, et est ordo inter perfectius et minus perfectum, non inter causam et causatum; tertio modo aliquid habet esse ex se formaliter possibile, necessario autem ab alio est, quia illud aliud necessario causat”. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 3 t. 1, p. 643.

[75] Duns Escoto remite (*Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 8, p. 647) a *Metaphysica*, V, 5, 1015 b 10, donde Aristóteles distingue, entre las cosas necesarias, aquellas que tienen la causa de su necesidad fuera de sí mismas y aquellas que, teniéndola en sí mismas, son causas de la necesidad de otras cosas. Por lo tanto, según esta interpretación, existe en él lo “necesario por otro”. “Dicemus ergo secundum Aristotelem quod agens omnino immutabile non habens causas medias activas vel receptivas diversae dispositionis, non potest causare aliquid novum alterius rationis; sed aliqua istarum conditionum deficiente non habebimus secundum Aristotelem unde concludamus aliquam novitatem in Deo”. *Quaestiones Quodlibetales*, XXI, n. 15.

en sí, y al mismo tiempo lo es por la necesidad de su causa. Una Inteligencia separada puede ser a la vez causada y sin embargo necesaria. Pero Aristóteles admite no menos ciertamente el segundo tipo de necesidad, el que corresponde al posterior en el orden de la eminencia, pues él enseña que "los principios de los seres eternos son necesariamente verdaderos en grado supremo"[76]: existen seres eternos que tienen principios de los cuales dependen en el orden de la verdad de la esencia y a los cuales, aunque inmutables, están subordinados. Ahora bien, Avicena concuerda con Aristóteles en estos dos puntos y también en el tercero, del cual hasta se puede decir que es más visible en él que en el Filósofo: existe lo posible de suyo hecho necesario por la causalidad de la causa; en síntesis, lo *necessarium ab alio causaliter*. Ninguno de estos dos filósofos ha observado ninguna contradicción en estas tesis, y hasta aquí, no se observa que la haya.

En cambio, es posible preguntarse legítimamente si Avicena no se ha contradicho al añadir que aquello que es necesario por otro, en este tercer sentido, puede sin embargo seguir siendo un posible por sí. Se trataría entonces, como en efecto dice Avicena, de lo "posible-por-sí-necesario-por-otro"; ¿pero es posible una noción de este tipo? No es seguro, pues si un ser es de suyo posible, puede de suyo no existir; por lo tanto, no se podría pretender además que su causa sea necesaria, puesto que la causa de un efecto posible es ella misma posible; tampoco que lo produzca necesariamente, pues un efecto necesariamente producido no puede no existir. Éste es precisamente el punto en el cual, al no poder pronunciarse acerca de las intenciones de Avicena, Duns Escoto intenta interpretar su doctrina en el sentido más razonable que le puede atribuir. En efecto, es posible admitir que, refiriéndose a su doctrina general del ser y la esencia, Avicena haya querido decir lo siguiente: en el ser por otro, la existencia no está incluida en el concepto de la esencia; por lo tanto, en lo que le es propio, es indiferente a ser o no ser, del mismo modo que, por ejemplo, la *humanitas* es de suyo indiferente a la singularidad o a la pluralidad. Comprendida de este modo, la posición de Avicena no incluye ninguna contradicción. Ella no significa, como se le hace decir, que un efecto pueda ser necesario en virtud de su causa y sin embargo no existir, lo cual sería absurdo; ella significa que aun en tanto que existe necesariamente en virtud de su causa, sigue siendo posible por sí un efecto, si éste no incluye su existencia en su esencia. Posible de suyo, él sólo es entonces necesario por otro.

Observemos una vez más qué penetración manifiesta Duns Escoto en la interpretación de las doctrinas. Esta preocupación, histórica y filosófica a la vez, por descubrir lo que hace a una tesis inteligible y verdadera a los ojos de su

---

[76] Aristoteles, *Metaphysica*, II, 1, 993 b 28-29. Es el pasaje en el cual Aristóteles formula el célebre adagio: "tanto tiene una cosa de ser, tanto tiene de verdad" (993 b 30-31).

autor, es decir por comprender antes que por discutir, era extraña en la Edad Media. No se ha transformado en común en nuestros días. Sea como fuere, el Doctor Sutil tiene razón. Las dos primeras tesis son comunes a Aristóteles y Avicena; la tercera, en el sentido según el cual acaba de ser definida, sólo se halla en Avicena, dado que está efectivamente ligada a la doctrina propiamente aviceniana de la neutralidad existencial de la esencia, en la cual se puede observar una interpretación legítima del aristotelismo, pero que sin embargo no se le podría atribuir. Por otra parte, poco importa. Sea o no contradictoria esta última tesis de Avicena, él coincide con Aristóteles en el falso principio de que Dios es una causa necesaria, y en la consecuencia igualmente falsa de que todo aquello que depende de Dios, ya sea inmediatamente o a través de un intermediario inmutable como Él, se encuentra en una relación de necesidad con respecto a Él[77].

Esta manera aparentemente indirecta de abordar el problema de la mutabilidad de las criaturas es eminentemente escotista. Otros se conformarán con la siguiente evidencia sensible a la mirada: las cosas cambian, por lo tanto su naturaleza no es inmutable; pero Duns Escoto conoce demasiado bien a Aristóteles y a Avicena como para no saber que es posible imaginar un mundo en el cual todo cambiaría sin cesar y en el cual sin embargo nunca ocurriría nada. Si el conjunto de la causa primera y la totalidad de los efectos conforma un bloque de necesidad ligado de tal modo que, excepto lo desechable debido al azar, ninguna iniciativa sea ahí posible, es posible decir que el movimiento es ahí inmóvil, y que el cambio mismo es ahí inmutable. En otras palabras, y para retomar una distinción familiar a Duns Escoto, se encuentra ahí con lo contingente, pero nada actúa ahí de manera contingente. En un universo en el cual es posible ir de la primera a la última de las causas a través de una serie ininterrumpida de relaciones causales necesarias, todo ocurre según las exigencias de una estricta inmutabilidad.

Finalmente, toda esta visión del mundo está vinculada a una única tesis: la primera causa produce el primer causado con la necesidad de una naturaleza[78]. Al problema de la mutabilidad de las criaturas se agrega manifiestamente, en el pensamiento de Duns Escoto, otro que enfrentaba de manera similar a "filósofos" y "católicos" o "teólogos": ¿de qué modo ejerce el Primero su causalidad? ¿Al modo de una naturaleza o al modo de una voluntad? El recuerdo de la con-

---

[77] Duns Escoto, *Opus Oxoniense,* I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 9; t. 1, p. 647.

[78] Duns Escoto, *Opus Oxoniense,* I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 13, p. 650: "Contra istam conclusionem, in qua communiter concordant philosophi, quod prima causa necessario et naturaliter causat primum causatum, arguitur sic". Es posible dudar entre traducir *communiter* por "conjuntamente" o por "comúnmente" (en el sentido débil de 'habitualmente'). En el fondo, la diferencia sería aquí bastante poca, pues "los" filósofos son para él principalmente Aristóteles y Avicena.

dena de 1277 todavía domina aquí el debate, en el cual puede decirse que todo se juega, dado que se trata de optar entre el necesitarismo griego y la libertad cristiana. Se enfrentan dos concepciones antinómicas, con sus posibles consecuencias: la que en todo busca la necesidad, para encontrar ahí en todas partes la inteligibilidad racional, y la que sostiene que lo real, tal como es, postula una libertad como causa de esta necesidad; a su manera, esto también constituye una exigencia de inteligibilidad. En suma, se trata de saber, como Duns Escoto lo ha observado con profundidad, si puede decirse con verdad que la necesidad sea en todas partes superior a la contingencia: "in omni differentia entis necessitas est perfectior contingentia"[79]. Se responderá que sí, si la causalidad del Primero es la de una naturaleza; no, si es la de una voluntad, pues si el Primero causa al modo de una naturaleza, no sólo es inmóvil, sino que perfectamente es posible decir que todo el resto lo es con él.

En un comienzo puede parecer que el problema haya sido resuelto desde el momento en que el mismo Duns Escoto había probado que el Primero es intelecto y voluntad, y esto es verdad, pero no del todo, puesto que la prueba de la existencia de un ser infinito no implicaría ningún diálogo con los filósofos. Ahora bien, él se encuentra con que también Avicena había concebido el Primero como dotado de inteligencia y voluntad; este filósofo había añadido también, siguiendo la sugestión del *Timeo*, que el Primero actúa fuera de sí mismo por liberalidad pura, sin esperar ningún beneficio de los efectos de los cuales él es causa, pues él no tiene que alcanzar un fin, porque él lo es[80]. Por lo tanto, es posible decir que el Dios de Avicena es libre, al menos en el sentido en que lo es el Uno de Plotino, del cual todo emana y depende sin que él mismo dependa de nada. Su libertad es la liberalidad de una trascendencia ontológica absoluta, pero no es la de una elección, ya que se ejerce con la necesidad de una naturaleza[81]. No basta con probar que el Primero conoce y quiere para establecer que su

---

[79] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 12, p. 649.

[80] Duns Escoto (*Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 13, p. 650) remite a Avicena (*Metaphysica*, VI, c. último). Él ha recurrido ya a esta noción de producción de modo "liberal", fundamentándose en el texto de Avicena, para justificar la "producción" interior a la esencia divina en el dogma de la Trinidad (*Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 6, a. 2, n. 4; t. 1, p. 243). La producción "liberal" es la de un agente movido sólo por la plenitud de su propia perfección, y que en consecuencia no espera de su actividad productora ningún beneficio personal.

[81] La ruptura del necesitarismo aviceniano a través de la libertad divina será estudiado más adelante, p. 316 y ss. Este necesitarismo no se pone en duda: "Es preciso observar que la emanación a partir del Principio se ejerce, en la opinión de Avicena, del mismo modo necesario e intemporal que concebía Plotino. Para Dios, como para cada una de las Inteligencias, *crear* no es sino *pensar*, aceptando que lo mismo que se piensa nace al ser por el solo hecho que se lo piensa. No existe ningún lugar para la libertad o la iniciativa voluntaria en este despliegue del pensamiento divino". J. Paulus, *Henri de Gand, essai sur les tendances de sa métaphysique*, J. Vrin,

causalidad no es la de una causa necesariamente determinada a producir sus efectos. Cuando más tarde discutamos este problema, deberemos preguntarnos si es cierto decir, con Avicena, que el entendimiento de Dios determina su voluntad, pues el intelecto es una naturaleza, y si la liberalidad divina se rige de manera infalible por las determinaciones necesarias del entendimiento divino, ella no escapa a la necesidad.

Enrique de Gante, cuyas razones retoma y refuerza aquí Duns Escoto[82], había demostrado ya que Dios no actúa al modo de una naturaleza. En primer lugar, toda producción natural añade a su causa alguna perfección, y dado que nada puede añadirse al Primero, que es perfecto, no es posible que produzca otros seres que él a título de "naturaleza". Luego, una voluntad, aun necesariamente enfocada a algún fin, sólo quiere necesariamente los medios necesarios para ese fin; ahora bien, Dios sólo se quiere necesariamente a sí mismo, y dado que ninguna criatura puede añadirle lo que fuere, ninguna se impone a su elección como un medio necesario[83]. Como lo dice de manera más técnica Duns Escoto: "Es lo que se observa cada vez que la voluntad se refiere al fin mismo; pues este fin no la determina a ningún ser que se relacione con él, a menos que sea posible concluir, a través de un silogismo práctico, que ese ser sea necesario para ese fin. Ahora bien, el intelecto divino no conoce otra cosa mas que Dios que sea necesaria de alguna manera para su fin último; por lo tanto, la voluntad divina, en tanto que voluntad necesaria de su fin, sólo quiere necesariamente este fin[84].

Paris, 1938, p. 262. El autor observa a continuación, con no menos precisión, hasta qué punto este "retorno al helenismo" aleja de las concepciones coránicas. No deben considerarse a los filósofos de lengua "árabe" como filósofos "musulmanes".

82 Es lo que hará notar en el momento de proponer sus propios argumentos: "Istis rationibus cujusdam doctoris aliqualiter sic fortificatis, addo alias rationes"; Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 17; t. 1, p. 653. Cfr. J. Paulus, *Henri de Gand*, *essai sur les tendances de sa métaphysique*, pp. 295-298.

83 Esto se prueba por "inducción". En efecto: "omne agens naturale aut actione sua perficitur in se (como el intelecto cuando conoce), aut in suo simili (como el fuego cuando arde), aut in toto (como el sol, que al engendrar animales imperfectos, se aprovecha de este crecimiento de perfección del universo del cual forma parte), aut per suam productionem natura ejus accipit esse in alio (como, en Dios mismo, el Padre engendra al Hijo)… Sed si Deus naturaliter produceret creaturam, nullum istorum contingeret: nec enim perficeretur in se ex tali productione, nec in simili, nec in toto, nec natura sua acciperet esse in producto (en tanto que esta vez el efecto es por hipótesis no una persona divina sino una criatura); ergo nec creatura naturaliter producetur". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 14; t. 1, pp. 651-652. En síntesis, la noción de producción *natural* de una *criatura* es contradictoria cuando la naturaleza productora es la de un Dios perfecto.

84 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 16; t. 1, p. 653.

Duns Escoto añade a estos argumentos algo reforzados de Enrique de Gante los suyos propios, que son cinco. El primero se funda en la necesidad divina: "Si un ser es de suyo perfectamente necesario, es decir tan necesario como se pueda concebir que lo sea un ser, él no puede no existir, aunque no exista otro ser que él; ahora bien, Dios es soberanamente necesario, en el sentido que acaba de ser definido, de manera que aunque no existiera otra cosa que Él, no resultaría de ello que Él mismo no existiera; pero si tuviera una relación necesaria con su primer efecto, Dios no existiría si este efecto no lo hiciera; por lo tanto, la relación de Dios con este efecto no es necesaria"[85]. En suma, el argumento viene a decir que un ser necesario, en el sentido en que lo es Dios, en tanto que es más necesario que todo aquello que pueda provenir de él, implica que el no-ser del resto es siempre menos imposible que el suyo; de ahí resulta que en tanto que su ser es completamente independiente de la existencia de cualquier otra cosa, no podría depender necesariamente de la existencia de sus efectos[86]. Se observará que Duns Escoto argumenta aquí acerca de la relación con Dios del primero de sus efectos, que decide todos los demás. Si ni siquiera la existencia de la primera de las Inteligencias separadas es necesariamente querida por Dios, tampoco lo es ninguna otra. Observemos además que si Duns Escoto puede utilizar aquí la lógica de Aristóteles contra la metafísica de Aristóteles, no es porque sea un lógico más hábil que su maestro, sino más bien porque la noción de ser necesario acerca de la cual argumentan no es la misma. La necesidad del Primero ya no es, como lo era para Aristóteles, la que resulta de una inteligibilidad total y acabada del ser, sino aquella que implica la infinitud de la esencia y

---

[85] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 17, p. 653.

[86] Cada una de estas proposiciones se demuestran por separado. Para no hacer creer que el Doctor Sutil ha usurpado completamente su título, damos aquí la demostración de la mayor (que algunos podría parecerle casi evidente): lo perfectamente necesario no puede no existir, aunque no exista ninguna otra cosa: "Majorem probo, quia ex minus impossibili non sequitur impossibilius, sicut nec ex minus falso sequitur falsius. Et hoc probo, quia si falsus habeat duplicem rationem falsitatis, et minus falsum tantum unicam, circumscribamus a falsiori illam rationem falsitatis in qua excedit minus falsum, stante alia, et a minus falso illam quam habet; tunc falsius erit falsum, et minus falsum non erit falsum, quia circumscripta est ratio falsitatis minus falsi; ergo, hoc posito, falsius erit falsum, et minus falsum erit verum, et tunc ex vero sequitur falsum. Ex hoc etiam patet tunc quod ex minus impossibili non sequitur impossibilius". (Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, p. 654). Veamos: si lo más imposible tiene dos razones de ser, y lo menos imposible sólo una, tomemos de lo más imposible la razón de imposibilidad que tiene de más con respecto a lo menos imposible, y tomemos de lo menos imposible la unica razón de imposibilidad que posee; la más impoible se convierte entonces en imposible, y lo menos imposible deja de ser imposible. Por lo tanto, si se sostiene que lo más imposible se sigue de lo menos imposible, se sostendría entonces que lo imposible se sigue de lo posible, lo cual es absurdo. Por lo tanto, por necesario que sea un efecto del Primero, lo es menos que el Primero, y no podría existir sin que la existencia del Primero se convierta con ello en imposible.

la perfección que se sigue de su infinitud. Un ser necesario concebido de este modo es suficiente por pleno derecho. Hay un Dios, y este Dios basta, dirá Leibniz; sí, agregaría Duns Escoto, pero en primer lugar, Él se basta. ¿Cómo aparentar que se duda de que existe otra cosa distinta de Él, siendo que probamos su existencia a partir de sus efectos? No es menos cierto que si el Primero es necesario e infinito *en el orden del ser*, nada cambiaría para él si el resto no existiera. Una contingencia ontológica radical separa a lo que no es Dios de Dios; por lo tanto, si Dios causa un ser distinto de él, la relación de ese efecto con esa causa debe ser también radicalmente contingente, y como toda naturaleza causa en virtud de su necesidad esencial, la relación de los efectos de Dios con Dios no compete al orden de la causalidad "natural", no está sometida a su necesidad[87].

El segundo argumento presupone una observación empírica, la cual Duns Escoto no vacila en llevar a cabo, siempre y cuando el momento empírico sea superado de inmediato. *Aliquid fit contingenter in rebus;* existen acontecimientos contingentes en la realidad. El Doctor Sutil ha argumentado a menudo a partir de este hecho, porque los mismos filósofos contra los cuales disputa lo han admitido. Es posible abstraer de este hecho el elemento metafísico que incluye, a saber, la contingencia, y plantearle a Aristóteles la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que se produzcan acontecimientos de manera contingente en un universo cuyo origen mismo es necesario? *Antecedens concedunt philosophi*, es cierto, pero es igualmente cierto que los "filósofos" conceden el otro antecedente y que no se observa de qué modo los hacen concordar. "Supongamos que la relación de la primera causa con la causa siguiente sea necesaria (y debe serlo si causa al modo de una naturaleza), y que sea B esta causa siguiente; B será movido entonces de modo necesario por la causa primera; pero B mueve la causa que le sigue como él mismo es movido por la causa primera; por lo tanto B mueve de manera necesaria al mover a C, y C al mover a D; de este modo podrían recorrerse todas las causas; nada se producirá ahí de modo contingente si la primera causa actúa de modo necesario"[88].

---

[87] Duns Escoto ha notado muy bien que en su metafísica (él diría quizá más bien "teología"), la relación de efecto-causa es una relación de "ser", la cual no es la relación de consecuencia a principio. Una conclusión sólo es una "verdad parcial", es decir, una parte de la verdad del principio; esto se da de una manera completamente diferente en el caso de la relación efecto-causa: "in entibus autem ens causatum non est quaedam entitas quasi partialis causae, sed est omnino alia entitas dependens ab entitate causae" (Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 17, p. 654). Por lo tanto, su pensamiento ingresa en un universo totalmente distinto al del ser aviceniano, en el cual las relaciones de causalidad son como la transcripción, en términos de ser, de las relaciones inteligibles de principio a consecuencia, que se entrelazan eternamente en el intelecto del Primero.

[88] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 19; t. 1, p. 655.

El argumento ya nos es familiar. Es el que había utilizado Duns Escoto para establecer que el Primero es una voluntad. En efecto, éste es todo el problema, pues sólo se ha elegido entre dos tipos de causalidad: el de las "naturalezas", que siempre engendra necesidad, y el de las "voluntades", la cual, con respecto a lo finito, engendra siempre contingencia. A partir de ese momento, Duns Escoto había partido del mismo hecho: *aliquid causatur contingenter*, para deducir a partir de ello que, si en algún lugar en el mundo existe contingencia, debe existir en su origen, y dado que "nullum est principium operandi nisi voluntas, vel aliquid concomitans voluntatem", es necesario que la existencia del mundo dependa, no de una naturaleza, sino de una voluntad[89]. El carácter empírico del punto de partida no le quita a la prueba su alcance metafísico, pues se trata aquí de un empirismo escotista. El hecho de que exista lo contingente invita al entendimiento a formar uno de los pares de "correlativos" que corresponden a las *passiones disjunctae* del ser. Finito-infinito, efecto-causa, contingente-necesario: todas propiedades del ser que le pertenecen necesariamente una *o* la otra. La observación empírica se traduce de inmediato en un principio puramente metafísico: el ser es necesario *o* contingente. Decimos principio, porque no es posible demostrar que el ser deba ser uno u otro, y porque se trata aquí precisamente de propiedades inmediatas del ser. Entendida de este modo, la proposición *aliquod est contingens* significa menos "este ser aquí es contingente" que "existe ser al cual pertenece la contingencia". No es menos verdadero que la existencia de la contingencia es ella misma contingente. Si Dios no hubiera creado libremente el mundo, no existiría ninguna contingencia, y dado que este supremo acto de libertad no podría deducirse de ninguna causa necesaria, no podría demostrarse *a priori* por qué existe contingencia: "et ideo videtur ista, aliquod ens est contingens, esse vera primo et non demonstrabilis propter quid"[90].

Una vez más, se observa que el debate entre "teólogos" y "filósofos" trata acerca de algo que no es un problema de corrección dialéctica. Tal como lo concibe Aristóteles, el Primero puede actuar necesariamente sin que la contingencia sea con ello excluida de un universo cuya materia no ha creado, materia que es la fuente de lo accidental y de lo contrario a la naturaleza. También es

---

[89] En efecto, tendremos la ocasión de observar que, en tanto que el intelecto se comporta como una "naturaleza", la fuente de la contingencia sólo puede ser una voluntad: "Oportet ergo contingentiam istam quaerere in voluntate divina, vel in intellectu divino; non autem in intellectu ut habet actum primum ante omnem actum voluntatis, quia quidquid intellectus intelligit hoc modo intelligit mere naturaliter et necessitate naturali, et ita nulla contingentia potest esse in sciendo aliquid quod non scit, vel in intelligendo aliquid quod non intelligit tali intellectione prima: primam ergo contingentiam oportet quaerere in voluntate divina". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39, a. 3, n. 14; t. 1, p. 1215.

[90] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39, a. 3, n. 13; t. 1, pp. 1214-1215.

posible que un universo de este tipo implique el azar, ya que ninguna providencia creadora cuida que los encuentros de series causales, cada una de las cuales está ordenada a un fin sean ellas mismas ordenadas a un fin. No existe azar en un universo cristiano, en el cual *todo* tiene un fin. En síntesis, el "ser" mismo de los Primeros es el que difiere en estas dos metafísicas, y su diferencia en el orden del ser implica la de sus causalidades respectivas. El universo de Duns Escoto no se justifica a través de la refutación dialéctica del de Aristóteles, sino a través de la justificación dialéctica de una noción de Dios que Aristóteles no había concebido. El Dios naturaleza de Aristóteles es la clave de bóveda de una metafísica concebida como el término de una física; el Dios infinito de Duns Escoto es el punto de unión de una metafísica y una teología.

El tercer argumento vuelve a traer un tema no menos familiar a la metafísica escotista, y sólo es una aplicación del precedente, al caso en que el "contingente" que se intenta explicar resulta ser al "mal". "Aliquod malum fit in universo, ergo Deus non necessario causat": se produce el mal en el mundo, "los filósofos" concuerdan en ello, y Duns Escoto se encarga de probar que, si esto es así, Dios no puede causar de manera necesaria. Por lo tanto, esta vez se trata de un problema de "teodicea": no se podría liberar a Dios de toda responsabilidad en cuanto a la existencia del mal si todo se produjera necesariamente a partir de Él. En efecto, un Primero que sabemos bueno, si actuara necesariamente, produciría necesariamente a cada cosa tan buena como ella puede serlo; por lo tanto, no existiría mal en el universo[91]. Es verdad que Aristóteles todavía puede evadirse aquí de la dificultad explicando el mal, como acaba de explicar lo contingente, por la "disformidad" debida a la materia[92]. Esta "evasión", que a menudo ha retenido la atención de Duns Escoto, parece haber ayudado a distinguir su propia posición de la de Aristóteles. Para el filósofo griego, la contingencia es un hecho empíricamente dado, cuya causa se puede decir que se reduce a una ausencia de causa. No hay lugar para preguntarse por lo que causa la contingencia; la pura y simple ausencia de causa final basta para explicarla. La contingencia en la cual piensa Duns Escoto es totalmente diferente; es una contingencia querida y que reside en la causa antes de encontrarse en el efecto. Lo contingente escotista no es solamente, como lo contingente aristotélico, lo no eterno o lo no necesario; es "id cujus oppositum posset fieri quando illud fit"[93]. Su contingencia resulta de una elección. Por lo tanto, la "evasión" del Filósofo fracasa inevitablemente si se entiende de un modo distinto al suyo la contingencia de la cual habla. Ahora bien, un universo cristiano como el de Duns Escoto, y ya lo había dicho san Agustín, no guarda ningún lugar para el azar absoluto. Todo,

---

91 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 20; t. 1, p. 202.

92 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 21; t. 1, p. 203.

93 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 2, a. 2, n. 21; t. 1, p. 204.

sin excepción, depende ahí de la causalidad divina, y si esta causalidad fuera la de una naturaleza, el Primero, que es el Bien supremo, sólo podría causar el bien; ahora bien, "aliquod malum fit in universo, ergo Deus non necessario causat". Por otra parte, aun admitiendo que se pueda explicar como lo quiere Aristóteles la presencia del mal en la naturaleza, es decir que exista el mal, no se habrá explicado con ello que Él lo produzca. Ahora bien, el mal moral se da ante nuestros ojos, y se da de manera contingente; por lo tanto, a menos que se admita que lo contingente pueda resultar de lo necesario, se debe reconocer que la causa primera no causa *necessario*[94].

El tercer argumento apela a otro aspecto de la causalidad natural: su "poder". Toda causa natural actúa de modo necesario y se emplea totalmente en su acción. Ella actúa, dice Duns Escoto, *secundum ultimum potentiae suae*, es decir con todo su poder. En efecto, al no ser una causa voluntaria, ella no tiene opción. Del mismo modo que no depende de actuar o no actuar, tampoco depende de actuar de manera más fuerte o más débil. Pero en cuanto a sí misma, la causa primera puede causar todo lo que es causable; por lo tanto, si causa todo lo que puede causar, causará todo lo causable y ninguna causa segunda causará nada.

La prueba es interesante, en tanto que muestra, una vez más, que casi no existe "universo mental" que no haya sido abierto al menos una vez al pensamiento de un metafísico. La hipótesis cósmica, con la cual juega un instante la imaginación de Duns Escoto, no es de ninguna manera contradictoria, y le hubiera bastado tomarla en serio para construir un universo análogo al de Spinoza. Ahora bien, es precisamente este universo el que quiere hacer imposible Duns Escoto. Él sabe, por la primera proposición del *Liber de Causis*, que la causa de una causa es la causa de los efectos de esa causa: "causa causae est causa causali"; por lo tanto, si la causa primera actúa según la totalidad de su poder, ella debe necesariamente causar todo lo que parece causar la causa segunda, lo cual significa que la causa segunda no causa nada, y en tanto que lo que es verdadero de la causa segunda lo es igualmente de las siguientes, no existiría en un universo de este tipo otra causalidad que la del Primero. Es verdad que algunos filósofos no ven inconveniente en rechazar toda eficacia de las causas segundas, pero aunque nos resignáramos a hacerlo, se seguiría de esta posición una consecuencia aún más imposible, puesto que la pluralidad misma de los seres se perdería entonces en un monismo absoluto. En tanto que la totalidad de los efectos producidos por el Primero constituyen un único efecto, todo es uno. Se llega entonces al absurdo de que, por una parte, el Primero puede causar todos los efectos posibles, y por otra, sólo puede causar uno. En el fondo, Duns Escoto no pierde de vista el Dios cristiano, que es el suyo. Él no se representa aquí un Primero cuya omnipotencia podría engendrar todos los efectos posibles, unos por los

[94] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 19; t. 1, pp. 655-656.

otros y según una cadena ininterrumpida de causas esencialmente ordenadas. Un universo de este tipo sería el del *Liber de Causis*, pero no el suyo, pues el Primero en el cual piensa es omnipotente en un sentido diferente a aquel en el cual piensan los filósofos. El Primero de Duns Escoto, lo veremos, puede causar por sí mismo y sólo en él todos los efectos posibles, con o sin el concurso de las causas segundas. Si se ubica a un Primero de este tipo en el origen de todo, *y si se concibe que actúa a la manera de una naturaleza*, ¿qué lugar quedaría para otra causalidad que la suya?[95]. Asistiríamos entonces a la actualización eternamente total de una causa infinita, que pone de una sola vez un único efecto en el ser.

Este cuarto argumento difiere de los precedentes, en tanto que implica una noción de la omnipotencia divina; Duns Escoto mismo probará que esta noción es de orden propiamente teológico. Además, él acorrala a los filósofos en imposibilidades que, para algunos de ellos, no tenían nada de contradictorio. Duns Escoto conocía filósofos árabes para quienes sólo el Primero era causa, pero en cuanto a la tesis denunciada por él como más insostenible aún, de que Dios causaría a la vez, *omnia et unum solum*, los "filósofos" le opondrían que del Uno sólo puede salir lo uno. El Doctor Sutil se ha percatado de ello. Al pasar revista de sus propios argumentos antes de concluir, observará que, "aunque algunos de ellos quizá no convencieran a los filósofos al punto de dejarlos sin respuesta, sin embargo son más probables que aquellos que se invocan a favor de los filósofos, y aun quizá algunos de ellos son necesarios"[96]. Su probabilidad sólo se convertiría en certeza si la omnipotencia absoluta de Dios pudiera ser demostrada.

La quinta y última razón esgrimida por Duns Escoto contra los "filósofos" apela a una reserva de este tipo. En efecto, ella se funda en el mismo principio:

---

95 "Primum habens in se causalitatem omnem causae secundae, quantum ad quodlibet quod est perfectionis, potest immediate causare ex se omne causabile, sicut et cum causa secunda. Et si consequens ultimum, quod scilicet causae secundae priventur actionibus suis, non habeatur pro inconvenienti, duco ad majus inconveniens: quod causabit et omnia et unum solum, ita quod omnia erunt tantum unum; quia si causabit omnia causabilia, propter hoc quod causat omnia quae potest causare, ita etiam in quacumque causatione causabit quantum postest causare, et ita perfectissimum, et ita omnia illa erunt illud unum causatum, et tunc omnia erunt unum". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 20; t. 1, pp. 656-657. Un universo de este tipo resultaría del necesitarismo intelectualista de Avicena, si el Primero actuara ahí al modo de una naturaleza dotada de la omnipotencia absoluta del Dios cristiano. Una naturaleza inteligible infinitamente poderosa no podría no realizar todo a la vez.

96 "Ad quaestionem, quantum ad exponentem negativam istius exclusivae, respondeo concedendo conclusiones istarum rationum, quarum licet forte aliquae non convincerent philosophos, quin possent respondere, sunt tamen probabiliores illis quae adducuntur pro philosophis et forte aliquae necessariae". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 22; t. 1, p. 657.

"A través del mismo medio, tomado de la causalidad total de una causa sometida a la necesidad, se arriba a la conclusión de que ella no podría mover en el tiempo, o, al menos, que el cielo no será movido en el tiempo, lo cual significaría que el cielo, propiamente hablando, no es movido". Duns Escoto quiere decir que un Primero cuyo poder infinito posee la perfección de la causalidad eficiente, a tal punto que podría producir por sí solo lo que puede producir con el concurso de causas segundas, puede causar inmediatamente, en las esferas celestes, la totalidad de los efectos que causa ahí a través de las Inteligencias separadas. Por lo tanto, si se supone que el Primero, concebido como omnipotente en este sentido absoluto, actúa no obstante al modo de una "naturaleza", producirá de una sola vez y por sí solo la totalidad de sus efectos. Si la produce de una sola vez, no la producirá en el tiempo ni a través del movimiento. Pero no es posible admitir que el Primero produzca de una sola vez en las esferas celestes todo lo que puede producir ahí, pues, si fuera así, no existirían ningún tipo de generaciones ni corrupciones sucesivas en el mundo sublunar. Ahora bien, los filósofos reconocen que existen; de este modo, según los filósofos mismos, la hipótesis de la cual resultan tales consecuencias debe ser considerada cono falsa[97].

Es verdad que, según Duns Escoto, sólo Dios es inmutable, pues nada sino Dios es "formalmente" necesario, es decir necesario en virtud de aquello mismo que es. Ciertamente, existe una inmutabilidad negativa, que consiste en que las cosas no existen suficientemente como para poder cambiar ellas mismas o devenir el sujeto de algún cambio; pero hablamos aquí de inmutabilidad positiva, debida a la perfección misma de aquello que un ser inmutable es actualmente y en realidad. Si existiera, fuera de Dios, un único ser inmutable en virtud de su perfección misma, éste sería la primera de las Inteligencias; ahora bien, ella misma cambia de intelección en intelección, pues aunque pudiera conocer todos los inteligibles, de lo cual es capaz por derecho nuestro intelecto mismo, no podría aprehenderlos todos a la vez en una intelección única, lo cual supondría que fuera una Inteligencia infinita. Aun la más alta de las Inteligencias pasa de una intelección a otra; por lo tanto, ella está sometida a la mutabilidad.

Sería imprudente precisar más que lo que lo hace el mismo Duns Escoto lo que compete aquí a la argumentación filosófica y lo que depende de la verdad teológica. Al menos es seguro que aquello que implica la omnipotencia de Dios, en el sentido teológico y absoluto de la fórmula, supera el plano de la filosofía propiamente dicha. Sin embargo, esto no significa que la inmutabilidad exclusiva de Dios no sea metafísicamente demostrable. Lo es, en tanto que se sigue de una noción metafísicamente demostrable de Dios. Ahora bien, el Primero de Duns Escoto no sólo es necesario, él es además, en tanto que infinito, un inte-

---

[97] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 21; t. 1, p. 657.

lecto y una voluntad. Por ello su necesidad no implica las imposibilidades a las cuales conduce la del Dios de los filósofos, ya que si el Primero de los filósofos es necesario con la necesidad de una naturaleza, todo el resto es necesario, y no sólo él mismo es inmutable, sino que todo el resto lo es con él. Observemos que esta consecuencia, válida para la inmutabilidad de una naturaleza, ya no lo es si se trata de la inmutabilidad de una voluntad. Yo puedo, sin alterar mi propia volición, querer que se produzcan efectos previstos por mí, en el momento en que he previsto que debían producirse. Esto se da de modo más evidente aún en el caso de la voluntad divina: "Dios ha querido por toda la eternidad que algo distinto de Él exista en un tiempo dado, y lo ha creado entonces cuando ha querido que eso exista".

Las objeciones de Averroes contra esta tesis carecen de fuerza, dado que descansan en una confusión entre la voluntad de Dios y la de los hombres. Una voluntad perfecta no *es* en el tiempo; por lo tanto, ella no debe, como se le objeta, *esperar* que llegue el momento de producir el efecto. Ella quiere a la vez, fuera del tiempo, el tiempo y el momento del tiempo en el cual se producirá el efecto en cuestión. De modo similar, cuando se objeta que la mutabilidad de los efectos presupone la indeterminación y la mutabilidad de sus causas, se olvida que siempre se trata aquí de una voluntad, no de una naturaleza. Aun en nosotros, la indeterminación de la voluntad no es una imperfección. Ella no es indeterminación pasiva de una materia determinable desde fuera, sino una determinación activa, capaz de elegir entre los contrarios. En el caso de Dios, esta indeterminación activa es ilimitada; ella puede elegir entre todos los contrarios en virtud de su perfecta libertad. Por qué elige uno de los contrarios en lugar del otro, no es una pregunta que convenga plantear. La voluntad divina es un principio primero para todo lo que no es Dios; buscar causas y determinaciones para todo, dice Aristóteles, es señal de una mala formación filosófica. No existe demostración del principio de demostración, no existe causa del principio de toda causa. Es un hecho que el calor calienta; ningún término medio se interpone entre este efecto y su causa; es otro hecho que la voluntad quiere, y esta segunda relación no es menos inmediata que la precedente. Sólo la primera es una relación de naturaleza; la segunda es una relación de libertad. Para el hecho de que la voluntad divina ha querido esto, la única razón que debe darse es que la voluntad es la voluntad[98]. En síntesis, el hecho de que la voluntad de Dios quiera algo, es la causa a la vez contingente e inmediata de su efecto, pues de lo nece-

---

98 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 3, n. 24; t. 1, p. 659. "Immediatum autem principium est voluntatem velle hoc, ita quod non est aliqua causa media inter ista: sicut immediatum est calorem esse calefactivum, licet hic sit naturalitas, ibi autem libertas; et ideo hujusmodi, quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas: sicut hujus, quare calor est calefactivus, nulla est causa, nisi quia calor, quia nulla est prior causa".

sario sólo proviene lo necesario, y lo contingente sólo puede provenir de lo contingente[99].

Tal como aparece al término de estos análisis, el universo escotista se presenta como el efecto contingente y mutable de una volición contingente pero inmutable. Es importante observar que esta contingencia radical no afecta sólo al origen primero del mundo; lo penetra de punta a punta, y, si se puede decir, lo impregna en todas sus partes. En un universo en el cual la relación del primer efecto con la primera causa es contingente, "ninguna relación de efecto a causa es absolutamente necesaria, sólo lo es de manera relativa". Si se piensa en ello, toda causa segunda causa sólo porque ya ha causado la causa primera; en tanto que dependiente de la causalidad del Primero, que es absolutamente contingente, la causa segunda sólo puede causar *contingenter*. Al menos, se objetará, esta causalidad condicionada de la causa segunda es necesaria, una vez dada la volición contingente de Dios, que la causa. Sí, responde Duns Escoto, pero ni aun esta necesidad condicionada es absoluta, pues ella implica que la causa segunda no puede no causar, en lo que concierne a ella y por su parte, pero queda la parte de Dios. El calor no puede no calentar, en lo que le concierne; sin embargo, absolutamente hablando, puede no calentar, si Dios no coopera en su acción, "sicut perfecte apparuit de tribus pueris in camino ignis"[100].

Existe aquí una doble contingencia de la causalidad segunda: una contingencia teológica, debida a la posibilidad siempre presente del milagro, y una contingencia filosófica, debida a la libertad de la primera causa que reduce la necesidad de las causas segundas al estado de necesidad condicionada. Se podría hablar con todo derecho, o al menos por un anacronismo que no sería del todo injustificable, de una "contingencia radical de las leyes de la naturaleza" en el universo escotista, y "radical" sería aquí la palabra propia, dado que la raíz misma de la naturaleza es ahí una voluntad libre. Por ello, el problema de la inmutabilidad divina conduce, en Duns Escoto, a los desarrollos inesperados que acabamos de observar. No basta con saber que Dios es inmutable; si no se sabe también que solo Él es inmutable, no se forma una idea suficientemente sólida de su inmutabilidad. Ser mutable es ser mutable en su ser mismo. La

---

[99] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*. I, d. 8, q. 5, a. 3, n. 24; t. 1, p. 659. Avicena objetaría que el Primero actúa *per essentiam* y que su acción no puede ser "accidental"; lo cual Duns Escoto concede: "verum est, quia suum velle est sua essentia; tamen contingenter transit supra hoc objectum vel illud, sicut infra de futuris contingentibus dicetur"; Duns Escoto resume perfectamente su posición (*Opus Oxoniense*. I, d. 8, q. 5, a. 3, n. 24; t. 1, p. 660) de la manera que sigue: "Cum necessitate Dei stat quod illud ad quod immediate se habet sit mutabile; quia immediate ab immutabili est mutabile, sine mutatione immutabilis, quia contingens habitudo est immutabilis ad proximum sibi, et ideo extremum illius habitudinis est contingens et mutabile, licet fundamentum sit immutabile".

[100] *Daniel,* 3, 50. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 3, n. 25; t. 1, pp. 660-661.

vertibilitas, cuya idea toma Duns Escoto de Juan Damasceno, implica ante todo en su pensamiento la posibilidad absoluta de no existir. Por lo tanto, el hecho empírico de la existencia del cambio no permite, por sí solo, deducir nada. Si todas las naturalezas se siguieran necesariamente de una primera que las causara ella misma a título de naturaleza, la totalidad de los efectos producidos por estas naturalezas sería "inevitable"; ni en el curso de su desarrollo en el tiempo, ni en su origen, en una palabra, en ninguna parte, se descubriría esta "posibilidad de no ser" que es esencial a la contingencia propiamente dicha, y la pseudo-contingencia de lo accidental, con la cual se conforman Aristóteles y Averroes, tampoco sería posible, dado que nada permitiría concebir entonces que aquello que ha ocurrido hubiera podido no ocurrir. La dialéctica en la cual ella busca su justificación es compleja, pero la intuición metafísica misma de Duns Escoto es simple: si existe contingencia en la naturaleza, es preciso que en primer lugar exista en su causa, pero si la naturaleza es el efecto de una causa contingente, toda existencia es contingente en la naturaleza, aun la de la necesidad. Un universo de este tipo sólo es concebible si se considera a Dios como una causa primera perfectamente libre, es decir tal como lo conciben los "católicos": "nulla causatio alicujus causae potest salvare contingentiam, nisi prima causa ponatur immediate contingenter causare, et hoc ponendo in prima causa perfectam causalitatem, sicut catholici ponunt"[101]. Durante algún tiempo, filósofos y teólogos caminan juntos y hacia el mismo objetivo; sólo se contradicen a partir del punto en el cual los filósofos se detienen, mientras los teólogos continúan su camino.

---

[101] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39, a. 3, n. 14; t. 1, p. 1215.

CAPÍTULO IV

EL ORIGEN DE LO CONTINGENTE

1. Las ideas divinas

Duns Escoto estaba demasiado imbuido de san Agustín como para no hacer lugar a las ideas divinas en su doctrina. Como en san Buenaventura, Mateo de Aquasparta, y por otra parte en santo Tomás de Aquino, sus reflexiones acerca de este punto se inspiran en el texto fundamental del *Libro de las 83 cuestiones:* “Las ideas son ciertas formas principales, o razones de las cosas, estables e inmutables, que, en tanto que no son ellas mismas formadas, son eternas, permanecen siempre en el mismo estado y se hallan contenidas en la inteligencia divina”[1]. Retomando por su cuenta esta definición, y nutriéndola de aquello que Agustín le había añadido al comentarla, Duns Escoto la resume técnicamente en la siguiente fórmula: “La idea es, en el pensamiento divino, una razón eterna,

---

[1] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, 1-2; *P.L.*, t. 40, col. 29-30. Sin embargo se observará, en el *De primo principio*, c. 4, n. 37, este curioso texto: “Multa de ideis dicuntur, quibus tamen nunquam dictis, imo nec nominatis ideis, non minus de tua perfectione sciretur. Hoc constat, quia tua essentia est perfecta ratio cognoscendi quodcumque cognoscibile, sub quacumque ratione cognoscibili. Appellet ideam qui vult; hic non intendo circa graecum illud et platonicum vocabulum immorari”. Duns Escoto no es incapaz de una humorada contra los filósofos, pero si él verdaderamente ha escrito este texto tal cual, es posible observar ahí la expresión del sentimiento muy vivo que siempre tuvo de la trascendencia de la teología por sobre la filosofía. Lo que importa en su opinión es saber que Dios conoce *sólo por su esencia* a la vez su propia esencia y las de todos los posibles (ver más adelante, p. 282, nota 5). Tal es la verdad, y se puede perfectamente, para expresarla, prescindir de la palabra “idea” que los filósofos han cargado de tantas disputas. Esta observación se vincula, en el pensamiento de Duns Escoto, con la crítica de las Ideas de Platón, tal como las entiende Aristoteles (*In Metaphsicam*, VII, q. 18, n. 3). Por otra parte, si por idea se entiende una sustancia “separada del movimiento y de los accidentes, que sólo contiene en sí la naturaleza específica tan separada y perfecta como ella pueda serlo”, nada hay ahí para corregir: aún en Dios, la entidad de la Idea es más o menos la misma. En realidad, Aristóteles no sostiene que las Ideas sean imposibles, sino que no es necesario establecerlas, por que no sirven para dar cuenta de los seres ni de la ciencia que tenemos de ellos.

según la cual algo puede ser formado, fuera de este pensamiento, según su razón propia”[2].

Justifiquemos esta fórmula. Dios causa todo, o puede causar todo. No lo hace irracionalmente, sino racionalmente; por lo tanto, Dios siempre tiene una “razón” según la cual forma. Por otra parte, en tanto que seres diferentes requieren razones diferentes, Dios forma cada cosa según su razón inteligible propia. Además, dado que Dios no tiene necesidad de ninguna otra cosa distinta de sí mismo para actuar, estas “razones” no podrían existir fuera de Él; por lo tanto, Él forma las cosas según “razones” inteligibles incluidas en su pensamiento. Ahora bien, en tanto que todo lo que existe en su pensamiento es inmutable como Él, Dios puede formar toda cosa formable según una “razón” a la vez propia de cada cosa formada y eterna en su pensamiento. Esta “razón” es precisamente lo que se denomina “idea”[3].

Hasta aquí, Duns Escoto sigue literalmente a Agustín, pero a partir del momento en que comienza a introducir su propio comentario, surgen numerosas preguntas cuyas respuestas se buscarían en vano en los escritos del obispo de Hipona, porque él mismo no se las ha planteado. “Por lo tanto parece, añade Duns Escoto, que la piedra conocida por el intelecto puede denominarse *idea*”. Observemos cuidadosamente este punto, que no carece de importancia; por otra parte, no es evidente que Agustín lo haya concedido sin reservas. Decir que la idea de piedra es “la piedra en tanto que conocida por el intelecto” no es quizá exactamente lo mismo que decir: la idea de piedra es la razón según la cual, si Dios la crea, la piedra será constituida. Es posible preguntarse si, a través una modificación intencional o no del agustinismo auténtico, Duns Escoto no comienza aquí a acentuar la relación de la idea con el objeto más que lo que lo había hecho san Agustín.

La pregunta nos parece legítima, y Duns Escoto está tan visiblemente preocupado por lo que ha dicho Agustín acerca de esta cuestión, que casi no es posible evitar comparar continuamente las dos doctrinas, pero es una razón más para cuidarse del error de perspectiva al cual uno está expuesto cuando se los compara. Lo que interesa ante todo a Duns Escoto no es la exégesis de aquello que han dicho antes que él acerca de este punto Platón y Agustín; es la naturaleza del conocimiento divino y la de sus objetos, en tanto que éstos representan seres finitos posibles. Él sabe, por Agustín, que Platón designaba estos objetos con el nombre de “ideas”, y dado que esta palabra ha ingresado en la teología, hay razón para conservarla, pero no es necesario, y un teólogo podría tratar la cues-

---

2 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 35, q. unica, n. 12 t. 1, p. 1160.

3 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 35, q. unica, n. 12 t. 1, p. 1160. Acerca de los diversos sentidos del término *ratio*, ver: *Quaestiones Quodlibetales*, III, n. 9. Está tomada aquí en el sentido de principio inteligible que define la naturaleza de un ser posible.

ción sin utilizar este término filosófico. Acabamos de citar su propia observación en el *De primo principio*, c. 4: "Se dicen muchas cosas acerca de las ideas, que aunque nunca hubieran sido dichas no por ello se sabría menos de Tu perfección, aun si las ideas no fueran nombradas [*immo nec nominatis ideis*]. Una cosa es segura: Tu esencia es razón perfecta de conocer todo lo cognoscible bajo cualquier razón que fuera cognoscible. Llámelo idea quien quiera; no tengo aquí la intención de detenerme en este vocablo griego y platónico". Todo lo esencial está ahí, y nunca debemos olvidar que lo único que se propone Duns Escoto, al discutir la naturaleza de las ideas, es comprender de qué modo y en qué sentido la esencia divina es causa única y suficiente de su conocimiento de los objetos. Este punto es importante en tanto que rige desde el principio una cuestión fundamental: todo aquello que dice y dirá acerca de las ideas deberá interpretarse en el siguiente sentido: aquello que los filósofos denominan "idea" sólo es, al fin de cuentas, la esencia misma de Dios[4]. En ocasiones, podrá parecer que dice otra cosa para clarificar algunos aspectos del problema; en realidad, siempre dirá esto. Por ello también, por importante que sea a sus ojos la doctrina agustiniana de las ideas, y por muy de cerca que comente sus textos, la finalidad de su comentario no es ella, sino la verdad de la cuestión. No podremos evitar decir, cuando lo observemos, en qué medida le seguirá siendo fiel, pero no será para juzgar su fidelidad al agustinismo auténtico, que no se constituye para él como un fin en sí. Estas comparaciones no tendrán otro objeto que definir más precisamente el sentido de su propia doctrina, teniendo siempre presente que dado que Duns Escoto hubiera podido decir todo aquello que debía decir acerca del conocimiento divino sin pronunciar una sola vez la palabra "idea", el corazón del problema no puede ser, para él, el sentido auténtico de este término en los textos de san Agustín.

No es sorprendente que el Doctor Sutil emprenda inmediatamente un camino personal. La fórmula que acaba de utilizar: la idea de piedra es *lapis intellectus*, va a justificarse en su pensamiento a través de una minuciosa disección metafísica del acto por el cual Dios conoce la idea. En un primer momento (no temporal, sino de naturaleza y de orden metafísico) Dios conoce su esencia bajo una razón puramente absoluta. En el segundo momento, produce la piedra como ser inteligible y conoce intelectualmente la piedra. En la piedra intelectualmente conocida ya existe relación con la intelección divina; pero no existe aun en la intelección divina ninguna relación con la piedra, pues la intelección divina termina la relación de la piedra conocida en esta relación misma. La piedra es

---

[4] Duns Escoto ha expresado este hecho de forma indirecta, pero contundente, al decir que el conocimiento que Dios tiene de las ideas no agrega nada a la cognoscibilidad de su esencia: "Si igitur intellectionem intuitivam habet Deus de lapide, ipso nullo modo causante, oportet quod lapis in cognoscibilitate etiam propia nihil addat cognoscibilitati essentiae Primi per quam lapis sic cognoscitur". Duns Escoto, *De primo principio*, c. 4, concl. 9, additio; ed. E. Roche, p. 110.

intelectualmente conocida y eso es todo. Se da entonces un tercer momento, ya que el intelecto divino puede comparar su intelección con cualquier inteligible con el cual nosotros podamos comparar una de las nuestras, y al compararla de este modo con la piedra intelectualmente conocida, puede causar en sí la relación de razón que existe entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Finalmente, en un cuarto momento, el intelecto divino puede de algún modo reflexionar acerca de esta relación causada por el tercer momento, y sólo entonces esta relación será conocida. De este modo, se observa en qué sentido la idea es objeto del entendimiento de Dios. Existe relación entre ella y Él, pero esta relación no funda el objeto, lo presupone. Existe en primer lugar el conocimiento que Dios tiene de sí; a continuación el que tiene de la piedra o de toda otra idea; luego la relación de razón del intelecto divino con este objeto; finalmente el conocimiento que Dios tiene de esta relación. Ni esta relación de razón ni el conocimiento que Dios tiene de ella se exigen formalmente para que Dios conozca la piedra como objeto; la idea aparece desde que el entendimiento divino produce la piedra en su ser inteligible[5], y no se requiere nada más para que ella sea.

Duns Escoto no duda de que esta descripción de la idea sea fiel al pensamiento de san Agustín. En efecto, la piedra conocida por el intelecto [*lapis intellectus*] satisface todas las condiciones requeridas por la definición agustiniana de la idea. Ella es la "razón" de una cosa que puede ser hecha por Dios fuera de Él; esta "razón" es propia de la cosa en cuestión, en el sentido en que se puede decir que el cofre concebido por el carpintero es la "razón" del cofre de madera que hará; además, esta razón es eterna en el pensamiento divino, pues existe en virtud de un acto de su intelecto[6]. Pareciera que nosotros también estamos de acuerdo con Platón, de quien Agustín ha tomado el nombre de idea, pero Duns Escoto no está seguro, puesto que no hay certeza acerca de aquello que ha pensado Platón. Si, como sostiene Aristóteles, Platón ha visto en las ideas quididades subsistentes en sí mismas, se ha equivocado; pero si, de acuerdo con Agus-

---

[5] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 35, q. unica, n. 10; t. 1, p. 1158: "Deus in primo instanti intelligit essentiam sub ratione mere absoluta. In secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili, et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem lapidis intellecti ad ipsam. In tertio instanti forte intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum potest causare in se relationem rationis. Et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis cognita erit. Sic igitur non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem tamquam prior lapide ut objectum, imo ipsa ut causata est posterior, quia in tertio instanti; et adhuc posterior erit ipsa ut cognita, quia in quarto instanti". Cfr. *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 2, n. 34.

[6] Acerca de este punto, ver Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 30, q. 1 y 2, n. 9; t. 1, p. 1090.

tín, las ha ubicado en el pensamiento divino, tuvo razón, pues ése es exactamente el "mundo inteligible" del cual se habla en ocasiones en Platón. Sea lo que fuere lo que él mismo haya pensado, las ideas son las esencias de las cosas, que existen como objetos conocidos en el intelecto divino: "quidditates rerum... habentes esse cognitum in intellectu divino"[7].

Por simple y clara que sea, esta manera de concebir la idea divina no presupone menos una decisión cuyo alcance aparecerá mejor cuando se observe por qué, en su análisis, Duns Escoto ubica la idea después de la esencia divina pero *antes* de las relaciones que ella traba luego con el intelecto divino que la concibe. Plantear la idea como un *objectum cognitum* que termina el acto del intelecto que la produce, es admitir que ella no es directa e inmediatamente un conocimiento de la esencia divina como tal[8]. Aún más. Al plantear la idea como conocida por el intelecto de Dios *antes* (metafísicamente hablando) que sea conocida su relación con el acto que la conoce, Duns Escoto rechaza la posibilidad de incluir esta relación en la razón inteligible que constituye la idea misma. Si, como ocurre en Tomás de Aquino, la idea fuera aquí el conocimiento que Dios tiene de su esencia en tanto que imitable por una criatura posible, Duns Escoto no podría definir la idea de piedra a través de la fórmula simple y directa: *lapis intellectus*. Ésta ya no sería la piedra inteligible, sino la esencia divina en tanto que imitable por la de la piedra, que sería el objeto del intelecto divino. En síntesis, no existiría, entre el conocimiento que Dios tiene de su esencia y el que tiene de la idea, la distinción tan clara que introduce Duns Escoto entre el primer y segundo "instante" de su análisis y que señala mediante la siguiente

---

7 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 35, q. unica, n. 12; t. 1, p. 1160. A fin de respetar escrupulosamente la doctrina de Agustín, Duns Escoto sostendrá, como lo veremos, que la intelección divina de objetos que no son el intelecto divino mismo requiere relaciones distintas entre estos inteligibles distintos y el intelecto divino que los conoce. Él responde a quienes sostienen lo contrario: "videtur quod haec dicta destruant sententiam Augustini de ideis". *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 2, n. 31. En lo que concierne a Platón: "Hoc etiam probatur per Platonem, qui primo induxit nomen ideae; posuit enim mundum sensibilem extra et mundum intelligibilem in mente divina; et mundum intelligibilem in mente divina vocavit ideam mundi sensibilis in re extra; mundus autem intelligibilis non est nisi mundus extra, ut est objective in esse cognitio in mente divina; idea igitur mundi in re extra non est nisi mundus intelligibilis, sive mundus in esse cognito, nec est curandum ad propositum, si mundo in re extra correspondeat una idea vel duae. Item hoc patet ex alio, quia sicut Plato induxit nomen et rationem ideae, sic Augustinus imitatur ipsum. Nunc autem Plato vere posuit ideam in mente divina, non eo modo quo Aristoteles falso sibi imponit eas posuisse in re extra, ut per Commentatorem patet supra primo *Ethicorum*". *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 2, n. 33.

8 Decimos bien: un conocimiento, pues se sobreentiende que, en tanto que conocida en Dios como un objeto distinto de Dios, la idea no existe ahí como un objeto distinto de Dios; "ideae non sunt ibi objecta alia a Deo, ut cognita sunt a mente divina, in qua sunt objective". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 2, n. 31.

fórmula cargada de sentido: "in secundo instanti producit (Deus) lapidem in esse inteligibili, et intelliget lapidem". No pueden leerse estas palabras sin recordar tantas controversias acerca del origen de las ideas divinas ni preguntarse si, con esta "producción" de las ideas, no estaríamos asistiendo a una rectificación de la doctrina de la producción de las ideas en Dios, muchas veces condenada en la letra pero cuyo espíritu permanece vivo en el siglo XIV[9].

En primer lugar, digamos que Duns Escoto no ha propuesto, bajo ninguna forma, aunque más no fuera como una hipótesis defendible, la doctrina de la creación de las ideas divinas. Con respecto a esto, permanecen fuera de la tradición quienes, inspirándose en Dionisio Areopagita, pasan por Escoto Erígena y las doctrinas condenadas en el siglo XIII y luego en el XIV[10]. Con mayor razón

---

9 Acerca de este punto, ver la notable obra de A. Combes, *Un inédit de saint Anselme? Le traité 'De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum' en Jean de Ripa*, J. Vrin, Paris, 1944.

10 Para la historia sintética de esta doctrina en lo que concierne a Juan Escoto Eriúgena, ver *La philosophie au moyen âge*, Payot, Paris, 1944, pp. 207-208 y 209-214. Para lo que sigue, G. C. Capelle, *Autour du décret de 1210: III. Amaury de Béne. Étude sur son pantheísme formel*, Bib. Thomiste, XVI, J. Vrin, Paris, 1932, particularmente pp. 89-111. Nos ha sido revelado un desarrollo imprevisto de esta historia por el trabajo del abad A. Combes, *Un inédit de Saint Anselme?* Independientemente de lo que se piense acerca de la autenticidad anselmiana del tratado, este admirable estudio prueba que, bajo una forma evolucionada, el erigenismo todavía estaba vivo en el siglo XIV, lo cual es muy importante para ubicar a Duns Escoto en el conjunto de esta historia. Repitámoslo: el Doctor Sutil no enseña, ni directa ni indirectamente, la creación de las ideas divinas, pero del mismo modo que (se verá más adelante) el *esse intelligibile* se ubica en su doctrina entre el ser existente y el simple ser de razón, su tesis de la "producción" de la idea en el ser inteligible se inserta entre la doctrina de la creación de las ideas divinas y la que las identifica absolutamente con la esencia divina como tal. El historiador se halla aquí protegido contra todo error de interpretación por la crítica de esta doctrina que puede leerse en un discípulo de Duns Escoto: Fr. Guillermo Alnwick, O.F.M., *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, ed. Athanase Ledoux, O.F.M., Firenze-Quaracchi, 1937. Del mismo modo que se empeña en probar que no existe ser intermediario entre el ser real y el ser de razón, Alnwick establece que, si el ser inteligible de la idea es real, su "producción" es una creación, y, a la inversa, que si esta producción no es un acto de causalidad eficiente, la idea no puede tener ningún ser propio y distinto de la esencia divina en el grado que fuere. Cfr. Guillermo Alnwick, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, pp. 111-113. Esta posición intermediaria es sin embargo la de Duns Escoto, y también, según el P. Ledoux, "fere omnium escotistarum, quorum nomina habentur apud Mastrium, *Disputationes Theologicae*, disp. 3, q. 2, p. 180" (*Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, p. 120, n. 1). Alnwick mismo sostiene lo contrario. Según él, si el *esse intelligibile* es del ser real, por poco que sea, su producción sólo puede ser una creación, lo cual es herético (*Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, p. 124). De ahí su propia conclusión: "Respondeo igitur ad quaestionem quod esse intelligibile conveniens creaturae ab aeterno non est productum ab intellectu divino". (*Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, p. 136). Al sostener a la vez que Dios "instituye" el ser inteligible de las criaturas, y que sin embargo su esencia basta para representar todo el resto, Duns Escoto se contradice: "Unde

no tiene nada en común con un voluntarismo, como por ejemplo el de Descartes, en el cual el intelecto, la voluntad y el poder de Dios sólo constituyen uno. Acerca de este punto no existe ninguna duda, puesto que si Descartes negará que Dios crea las verdades eternas por un acto de voluntad anterior al acto de conocimiento que tiene de ello (dado que en Dios los dos actos se confunden), Duns Escoto ha negado explícitamente en numerosas ocasiones que el conocimiento divino de las ideas dependa de un acto de la voluntad divina. En tanto que producidas por el intelecto de Dios, las ideas y su verdad son de tal modo independientes del querer divino que, supuesto el imposible que Dios no tuviera voluntad, las ideas divinas y sus verdades seguirían siendo exactamente lo que son[11]. Por lo tanto, el supuesto "primado de la voluntad sobre el entendimiento" que se ha creído encontrar en Duns Escoto es una leyenda, al menos en el plano del conocimiento especulativo en el que nos hallamos.

Johannes Duns… dicit exprese opposita". (*Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, p. 137). Corresponde al filósofo decir si estas posiciones son contradictorias, pero el historiador encuentra en Alnwick una garantía importante de que Duns Escoto las ha efectivamente sostenido. Es también la opinión de P. A. Ledoux: "Revera hae duae assertiones inveniuntur apud Scotum". (*Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, p. 137, n. 1). En todo caso, Alnwick rechaza toda producción del ser inteligible (*Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, p. 162), en nombre de la opinión "omnium loquentium de ideis" (*Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, p. 429). Su excelente editor nos lo presenta como un "escotista independiente". Para discutirlo, deberíamos saber a partir de qué grado de independencia se deja de ser un escotista.

11 "Ideas mere naturaliter repraesentant illud quod repraesentant et sub ratione sub qua aliquid repraesentant. Quod probatur ex hoc, quia ideae sunt in intellectu divino ante omnem actum voluntatis divinae, ita quod nullo modo sunt ibi per actum voluntatis divinae: sed quidquid naturaliter praecedit actum voluntatis est mere naturale". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39, q. unica, a. 2, n. 7; t. 1, p. 1209. "Hoc autem existente determinate vero, essentia est ratio intellectui divino intelligendi istud verum; et hoc naturaliter quantum est ex parte essentiae, ita quod sicut naturaliter intelligit omnia principia necessaria, quasi ante actum voluntatis divinae, quia eorum veritas non dependet ab illo actu, et essent cognita ab intellectu divino si per impossibile non esset volens, et ita essentia divina est ratio cognoscendi ea in illo priori instanti naturae, quia tunc sunt vera: non quidem quod illa vera moveant intellectum divinum, nec etiam termini eorum ad apprehendendum talem veritatem, quia tunc intellectus divinus vilesceret, quia pateretur ab alio ab essentia sua, sed sicut essentia divina est ratio cognoscendi simplicia, ita et complexa talia". *Opus Oxoniense*, I, d. 39. q. unica, a. 3, n. 23; t. 1, p. 1224. La tesis de Wilhelm Kahl (*Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus*, *Duns Scotus und Descartes*, Strasbourg, 1886) es un trabajo interesante, pero que puede ubicarnos en una pista falsa. Hemos intentado restablecer la situación, en lo que concierne a Duns Escoto, en *La liberté chez Descartes et la theologie*, pp. 137-149. Estas conclusiones nos parecen todavía verdaderas. Más adelante, al estudiar la voluntad humana, indicaremos en qué punto y con qué limitaciones existe en nosotros un primado de la voluntad. En Dios, el único primado concebible es el de la esencia infinita, que *es* a la vez intelecto y voluntad.

Un segundo punto, más delicado, es la relación de la solución escotista con la solución tomista del problema. No se trata aquí de una comparación abstracta de las dos doctrinas, sino de aquello que el mismo Duns Escoto ha pensado de la doctrina de las ideas enseñada por santo Tomás, pues él la ha conocido, discutido y criticado. También aquí, cualesquiera hayan sido finalmente sus divergencias, se debe comenzar por destacar su concordancia en un punto fundamental. En el escotismo no es posible decir, no más que en el tomismo, que el intelecto de Dios sea movido por otro objeto que la esencia divina misma. El número de los momentos que Duns Escoto distingue en su análisis no cambia nada. Más importante aún, tampoco cambia el hecho mismo de que Duns Escoto se opone a Tomás de Aquino en la manera de concebir la relación con Dios. Nos encontramos aquí en un terreno en el cual el dogma cristiano imponía unidad a todas las especulaciones acerca del conocimiento divino: no existe nada que no obtenga de Dios su inteligibilidad y su ser; por lo tanto, no existe nada fuera de Dios que pueda naturalmente determinar un acto cualquiera de su intelecto[12].

En el interior de este acuerdo fundamental se manifiestan diferencias que, por secundarias que sean, originan sin embargo dos doctrinas distintas de las ideas. Entre las que ha criticado Duns Escoto, hay una que recuerda de cerca a la posición tomista. El conocimiento de la idea sería el de la esencia divina misma conocida como imitable por una criatura. Al expresar su doctrina en su propio lenguaje, Duns Escoto dice que esta manera de concebir las ideas equivale, si no a convertirlas en relaciones de razón, al menos a subordinar el conocimiento que Dios tiene de cada una de ellas al de una relación de razón. Estas relaciones –precisa– existirían aquí en la esencia divina en tanto que ella es objeto conocido. En efecto, en la intelección absolutamente primera de Dios, esta esencia sería aprehendida por el intelecto de una manera global. Para que luego la criatura fuera conocida, el intelecto divino debería comparar su esencia así conocida con la criatura, y concebirla como imitable por ella. Entonces, al concebir su esencia como imitable, concebiría la criatura. Por lo tanto, ésta sería conocida en la esencia divina, que sigue siendo el objeto primero del intelecto

---

[12] Recordemos que al definir el objeto de la "teología divina" (conocimiento que Dios tiene de sí mismo) Duns Escoto establece la esencia de Dios com el primer objeto del conocimiento divino. Ahora bien, este primer objeto incluye la totalidad de todos los inteligibles conocidos en acto, simultánea y distintamente. A partir de este momento, el problema de las ideas está resuelto: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 4, n. 11; t. 1, pp. 54-55. Cfr., d. 2, q. 1 y 2, a. 2, n. 24; t. 1, p. 208: "Intellectus Primi intelligit semper et distincto actu et necessario quodcumque intelligibile, prius naturaliter quam illud sit in se". Tesis citadas en *Opus Oxoniense*, I, d. 35, q. unica, n. 2; t. 1, p. 1152.

divino, pero en esta esencia conocida como imitable, es decir en esta esencia conocida bajo esa relación de razón que es la imitabilidad[13].

No parece haber duda de que se apunta aquí a una doctrina semejante a la de santo Tomás, aunque Duns Escoto la formule en un lenguaje calculado para poner en evidencia lo que según él es su punto débil. Si la idea divina es la esencia divina conocida como imitable, la relación de imitabilidad es intrínseca a la idea, de manera que el conocimiento divino de la idea implica necesariamente, o casi se podría decir presupone, el conocimiento de esta relación. Una doctrina de este tipo no podía satisfacer a Duns Escoto. Si las ideas son cognoscibles por el intelecto divino, es preciso que ellas mismas, y no cualquier relación, terminen este acto de conocer. Son ellas, y no las relaciones, las que deben ser el objeto de este conocimiento divino. En efecto, no se ve de qué modo la esencia divina, que es "formalmente infinita", podría ser determinada por relaciones de razón. En tanto que tal, ella sigue siendo siempre infinita bajo cualquier aspecto que se la conciba; por lo tanto, es imposible que alguna relación la limite en la representación de una esencia finita. Además, si las esencias finitas no fueran concebidas por Dios directamente, sino solamente por las relaciones inteligibles que las determinan, estas razones mismas presupondrían otras y así sucesivamente hasta el infinito. Por lo tanto, Dios no las conocería nunca, excepto que se admita que antes de conocer cada esencia, y para conocerla, Él debiera conocer una infinidad de otras. Duns Escoto quiere hacer comprender que la esencia divina es siempre la razón propia y suficiente de todos los conocimientos que tiene el intelecto divino. Considerada en su pureza, la esencia divina causa, a título de objeto primero, el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, y es también la que causa el conocimiento que Dios tiene de las ideas o esencias de las cosas, conocidas a título de objetos secundarios de su intelecto. No decimos que las esencias causen el conocimiento que Dios tiene de ellas, lo cual sería degradar el intelecto divino sometiéndolo a objetos finitos, pero tampoco dejamos de decir que Dios no pueda conocer sólo por su esencia, de algún modo totalmente pura, a la vez a sí mismo y a las esencias de los seres finitos[14].

Aquí se ve el punto preciso al cual apunta la crítica de Duns Escoto. Él teme una cierta interpretación de la tesis tomista y, por esta razón, prefiere otra tesis en la cual esta interpretación errónea sea imposible. ¿Dios es imitable por las

---

13 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 35, q. unica, n. 4; t. 1, p. 1153.

14 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 35, q. unica, n. 5; t. 1, p. 1154. Por ello, ligada a su esencia, la idea ofrece a Dios un objeto de complacencia, que por otra parte deja libre su voluntad: "licet necessario voluntas divina habeat actum complacentiae respectu cujuscumque intelligibilis, inquantum in illo ostenditur quaedam participatio bonitatis propiae, tamen non necessario vult quodcumque creatum volitione efficaci sive determinativa illius ad existendum". *Quaestiones Quodlibetales*, XVI, 7.

criaturas? De acuerdo, pero tanto aquí como en todo lugar, la esencia es el fundamento de la relación; la imitabilidad existe en la esencia divina antes, por así decir, que el intelecto divino la relacione, en tanto que imitable, con aquello que puede imitarla. Avancemos aún más, ya que si es verdad que la esencia de Dios, conocida por su intelecto, es aquello por lo cual Dios alcanza el conocimiento de la piedra, no parece menos capaz de conocer luego la piedra en sí misma y sin tener que compararla con su propia esencia. ¿No somos nosotros mismos capaces de hacerlo? ¿No podemos pensar la piedra sin relacionarla con otra cosa?[15]. Por lo tanto, Dios puede hacerlo. Visiblemente, Duns Escoto quiere que la idea, objeto secundario del conocimiento divino, sea conocida por Dios directamente, independientemente de toda relación y anteriormente a ellas. Éstas presuponen la idea; no son ellas quienes pueden fundarla.

De este modo, se nos conduce a la siguiente conclusión: cuando el intelecto divino produce una idea, existe en primer lugar una relación entre esta idea y el intelecto divino, no entre él y ella. Esta relación unilateral, si se puede decir así, es totalmente diferente a la que vincula a un intelecto finito con su objeto. En este segundo caso, los dos términos están unidos por una relación de coexistencia, que es una relación mutua. No ocurre lo mismo en el acto a través del cual el intelecto divino conoce otra cosa distinta de la esencia divina misma. En tal caso no se da ninguna relación mutua; en este caso sólo el objeto, en tanto que conocido, se halla en relación de dependencia con respecto al intelecto divino[16]. En síntesis, existen en Dios relaciones eternas con respecto a los objetos que conoce, pero no existen en Él de modo naturalmente anterior a estos objetos; por el contrario, estas relaciones se establecen en primer lugar naturalmente entre estos objetos y Él, en tanto que sólo se trata de las relaciones de dependencia de los objetos conocidos con respecto al intelecto divino que las conoce.

El análisis de los diversos momentos metafísicos del conocimiento divino encuentra aquí la plenitud de su sentido. En el primer momento, decía Duns Escoto, Dios conoce su esencia absolutamente y en sí misma. En el segundo momento, produce la piedra en el ser inteligible, momento en el cual la única relación que existe, en la idea de la piedra misma, es la que la relaciona con la intelección divina. Sólo luego Dios puede, si lo quiere, comparar su intelección

---

[15] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 35, q. unica, n. 8; t. 1, p. 1157.

[16] "Non oportet igitur propter intellectionem alicujus objecti praecise quaerere relationem nec in utroque extremo nec in altero. Ergo oportet alquid aliud addere, propter quod sit relatio in utroque extremorum vel in altero: illud autem non videtur esse nisi vel mutua coexistentia, si est relatio mutua, vel dependentia in altero extremo, si non est mutua. Hic autem quando Deus intelligit alquid aliud a se, non potest poni mutua coexistentia in utroque extremo, ut videtur; ergo praecise sufficit ponere relationem in altero extremo, ubi est dependentia: illud est objectum ut cognitum". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 35, q. unica, n. 9; t. 1, p. 1158.

con la de este inteligible y conocer la relación de razón que se establece entonces entre su intelecto y el objeto conocido. El momento decisivo de este análisis, en lo que concierne a la idea, es evidentemente el segundo: "in secundo instanti producit (Deus) lapidem in esse intelligibili, et intelligit lapidem". Para que sea producida, es necesario, indudablemente, que la idea tenga una cierta entidad propia, una cierta realidad, un cierto ser, ¿pero cómo puede enseñar Duns Escoto que Dios produce el ser de la idea sin retornar a la doctrina, tantas veces condenada, de la creación de las ideas, que él nunca ha admitido directa ni indirectamente?

Duns Escoto pasa por un "realista"; incluso se ha calificado a veces su realismo como excesivo, pero él se hubiera sorprendido de ello, pues se lo compara aquí con Tomás de Aquino, mientras que él mismo se compara con Enrique de Gante. Según este último, Dios es causa formal primera en el orden de las esencias, del mismo modo que es causa eficiente primera en el de las existencias. Como causa formal, Dios produce eternamente las Ideas, dotadas de un ser formal de esencia que no supone para ellas ninguna existencia propia. Esta posición podía tentar a Duns Escoto, dado que se inspira en Avicena; por ello es más destacable verlo rechazar, no la legitimidad de la noción de *esse essentiae*, pues él también admite una entidad formal de la esencia, sino el hecho de que este tipo de ser sea el de las ideas divinas. Se rehusa a atribuírselo a las Ideas porque la esencia tiene un ser real en su orden, y para no introducir en Dios un ser real distinto de Dios. Por lo tanto, no es posible ubicar a Duns Escoto en este punto sin utilizar dos coordenadas: por una parte Tomás de Aquino y por otra a Enrique de Gante, quien atribuía a la esencia una *realidad* en tanto que ejemplar eternamente producido por Dios, y una *existencia* en tanto que efectivamente causada por Él en el tiempo[17]. Con respecto a esta doctrina, Duns Escoto se pregunta si, en tanto que conocida por Dios, la idea posee un verdadero ser de

---

[17] "Essentia enim, ut dictum est, dicitur res ex respectu ad Deum, inquantum ab ipso exemplata est ab aeterno. Dicitur autem existens ex respectu ad Deum, inquantum ipsa est effectus ejus ex tempore". Enrique de Gante, *Summa quaestionum ordinariarum theologiae*, Parisiis, 1520; XXI, 4, a. 9. Enrique tampoco admite que las ideas tengan un ser propio fuera de Dios, pero lo tienen en Dios: "Sed sciendum est quod secundum rationes ideales Deus *alia a se* intelligit dupliciter. Uno modo secundum quod sunt essentiae vel existentiae quaedam in se. Alio modo secundum quod sunt quaedam operabilia a Deo". *Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandavo*, Parisiis, 1519; Quodl. VIII, q. 1. Cfr. É. Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris, Alcan, 1913, pp. 39-40; y sobre todo J. Paulus, *Henri de Gand*, p. 285: "El *esse essentiae* representa en su opinión algo no menos objetivo, resistente y sólido que el ser existencial"; con lo que sigue acerca de la necesidad en la cual se ha encontrado Enrique en consecuencia de "deducirlo de Dios". Duns Escoto va a sustituir el ser de razón de la idea por el ser de esencia que le atribuía Enrique de Gante, para evitar deducir de Dios, aún en Dios, un ser distinto del suyo.

esencia[18]. Su respuesta es negativa, ya que no ve de qué modo, si Dios crea los existentes después de las ideas ya dotadas de un ser de esencia que le sea propio, es posible hablar aún de creación *ex nihilo*[19]. Para que la piedra sea creada desde la nada, es preciso que *lapis intellectus* no sea ya algo. Ciertamente, podría sostenerse, con Juan Escoto Eriúgena, que las ideas, en un cierto sentido, ya son criaturas, pero entonces se volvería a caer en las imposibilidades que afectan a la noción de ideas eternamente creadas, y como el mismo Enrique de Gante rechaza admitir, aquí no hay punto de apoyo posible[20]. Por lo tanto, se presenta la opción entre dos tesis: Dios crea los seres de la nada o los crea en las ideas ya provistas de un ser propio. Si se quiere mantener la noción de creación, se debe renunciar a la segunda de estas tesis. Por lo tanto, Duns Escoto renuncia a ella; sin embargo, a menos que Dios en tanto que idea no se distinga en nada

---

[18] "Utrum creatura in quantum est fundamentum relationis aeternae ad Deum ut cognoscentem habeat vere esse essentiae, ex hoc quod est sub tali respectu?". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 36, q. unica, n. 1; t. 1, p. 1169.

[19] Los historiadores de Duns Escoto han roto en ocasiones el equilibrio acerca de este punto. "Las existencias, dice E. Pluzanski, son creadas por Dios y, ante las existencias según Duns Escoto, los posibles son creados en tanto que posibles", *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, p. 184. Esto es falsear su pensamiento. Toda creación tiene como efecto una existencia actual; ahora bien, ni las ideas ni los posibles tienen ser actual propio; por lo tanto, no son creados. El entendimiento divino produce las Ideas del mismo modo que el artista produce los proyectos de sus obras posibles; la voluntad divina elige algunos de estos posibles, y hace de lo *possibile* un *creabile*, del mismo modo que el artista decide ejecutar tal proyecto en lugar de tal otro; la creación sólo interviene luego, cuando el poder ejecuta la orden de la voluntad, pero su efecto es el ser finito actual, no su idea ni su posibilidad. Una vez más, se cae aquí en la ilusión que transforma en distinciones de seres reales las distinciones de seres formales familiares a Duns Escoto. Tampoco una distinción real en el orden de la formalidad implica de suyo alguna distinción de ser real, sobre todo en Dios, en quien la infinitud de la esencia exige que todo lo que ella es sea realmente idéntico. Estrictamente hablando, no existe distinción "real actual" entre formalidades: "Sed numquid haec distinctio dicitur realis? Respondeo: non est proprie actualis realis, intelligendo, sicut communiter dicitur, realis actualis illa quae est differentia rerum et in actu…". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 7, n. 43; t. 1, p. 282. Por ello no sería posible introducir una distinción "realis actualis" entre el ser de la idea y el de Dios sin hacer de ello una criatura y hacer imposible toda otra creación *ex nihilo*: "Primo quia creatio est productis de nihilo: sed si lapis prehabuit esse verum reale, igitur quando producitur ab efficiente, non producitur de nihilo". *Opus Oxoniense*, I, d. 36, q. unica, n. 3; t. 1, p. 1171. Para el trasfondo histórico de esta controversia, ver J. Paulus, *Henri de Gand*, pp. 293-298. Observar, en p. 296, que la doctrina de Enrique de Gante, de la cual se separa Duns Escoto, era ya una reforma de Avicena.

[20] "Et quinto, secundum idem medium de creatione: quia productio rei secundum illud esse essentiae verissime est creatio; ipsa enim est mere de nihilo ut de termino a quo, et ad verum ens ut ad terminum ad quem: et productio ista, secundum eos, est aeterna; ergo et creatio est aeterna; cujus oppositum nititur ostendere, et dicit se habere demonstrationes". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 36, q. unica, n. 3; t. 1, p. 1171.

de Dios en tanto que Dios, es necesario que, también para Él, la idea posea en Dios el minimum de entidad formal propia sin la cual ella misma no sería nada. Es precisamente este tipo de ser atribuible a la idea el que se esforzará por definir.

Naturalmente, no se trata de un ser de existencia, que también Enrique de Gante rechazaba. Nos hallamos hasta aquí en el orden del conocimiento propiamente dicho, es decir de la intelección divina pura, considerada en sí misma y antes de toda intervención de la voluntad. Ésta no debe intervenir hasta tanto Dios no elija entre las ideas para decidir cuáles de ellas serán imitadas por existentes libremente creados fuera de Él. El acto a través del cual el intelecto divino produce el ser inteligible de la idea, no tiene por lo tanto como efecto poner el objeto conocido en una entidad real que no sea la de la esencia divina; simplemente, él lo presenta al intelecto divino como lo conocido se presenta al cognoscente. Por lo tanto, la idea divina en tanto que tal es anterior al orden de la posibilidad existencial propiamente dicha, pues en tanto que un ser posible siempre es distinto de Dios, que es el único necesario, se requiere la voluntad divina para determinarlo[21]. Por lo tanto, el intelecto de Dios no se comporta con respecto a los inteligibles diferentes de Él como su voluntad con respecto a los objetos distintos de Él y que Él puede querer. En efecto, el intelecto divino puede aprehender necesariamente todos los inteligibles en tanto que ellos están presentes, sin que algo distinto de Dios sea por ello necesariamente puesto en el ser real[22]. La idea producida por el acto divino de intelección no tiene realidad propia fuera de la de la esencia divina, lo cual significa una vez más que su producción no es una creación.

De acuerdo; pero entonces, ¿qué tipo de ser puede ser atribuido a la idea, que no sea el de una criatura, ni el de una esencia subsistente eternamente en el en-

---

[21] Por ello Duns Escoto contradice a Enrique de Gante. La idea sólo tiene un ser de razón. Por otra parte, en tanto que el *esse essentiae* no es, en su doctrina, realmente separable del *esse existentiae*, no es posible admitir que las ideas tengan un *esse* real cualquiera sin asimilar su producción a una creación. Cfr. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 2, n. 7; t. 2, p. 29.

[22] "Quod instatur de intellectu non est simile; quia intellectum esse necessario respectu alicujus objecti non ponit illud esse aliquid in entitate reali aliud a primo objecto, quia esse cognitum ab intellectu divino non ponit illud esse aliquid in entitate reali aliud a primo objecto, quia esse cognitum ab intellecto divino non ponit illud esse in se, sed in intellectu praesentialiter… Non est igitur intellectus divinus ita se habens ad intelligibilia alia a se sicut voluntas ad alia volibilia, quia ille intellectus potest esse necessario omnium intelligibilium, quatenus sunt sibi praesentia; nec per hoc ponitur aliquid aliud a Deo formaliter neccesarium in esse reali. Voluntas autem non posset esse necessario aliquorum aliorum volibilium, nisi illa alia essent aliquando necessaria in aliquo alio esse reali, alio ab esse divino". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 16; t. 1, p. 653. Si Dios hubiera elegido eternamente no crear nada, su conocimiento de las ideas sería exactamente lo que es.

tendimiento divino[23], ni el de la esencia divina directamente en tanto que tal? Duns Escoto ha visto muy bien la dificultad, y nadie la ha formulado más claramente que él. "La primera producción no es solamente la de alguna relación, pues sólo existe relación para lo absoluto; por lo tanto, en tanto que se ha admitido en la cuestión precedente que Dios produce las cosas según el ser inteligible, según se dice que la cosa conocida es una idea, es preciso en consecuencia en este segundo momento poner alguna entidad absoluta de la cosa producida, para fundar, en el ser absoluto que posee esta entidad, su relación con lo que la produce". En síntesis, si la relación de la idea con Dios es posterior a la idea, no es posible que la idea misma no sea absolutamente nada.

El problema hubiera sido insoluble en cualquier otra doctrina que no fuera la de Duns Escoto, en la cual todo aquello que es objeto de conocimiento distinto posee un ser propio, de cualquier grado que fuera este ser. El que él atribuye a la idea es un *secundum quid*, es decir un ser relativo, o, como también lo llama, un *ens diminutum*[24]: un ser reducido. Es comprensible la duda acerca del sentido de estas fórmulas, que han suscitado dificultades a más de un intérprete de Duns Escoto desde la Edad Media, pero él mismo sólo se ha detenido en ellas porque podían expresar su pensamiento, y muchas veces se ha tomado el trabajo de explicarlas. La idea sólo es en tanto que conocida: esto es lo que se expresa al atribuirle un ser *secundum quid*, es decir, que sólo tiene realidad a través del lazo de dependencia que la une a su causa. Aquí, la causa es la intelección divina, cuya realidad es la de un ser puro y simple, y, en este sentido, el *ens secundum quid* de la idea no tiene otro ser absoluto [*ens simpliciter*] que el de la in-

---

[23] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 36, q. unica, n. 7; t. 1, p. 1174. En suma, se trata de concebir este ser intermediario difícil de captar, que es "debilius esse reali et majus esse rationis". Este *esse intelligibile* escotista seguirá siendo una manzana de la discordia en la escuela del maestro. En todo caso, es una pieza esencial de la doctrina, inseparable de la ontología de Duns Escoto. Podemos aceptarla o rechazarla, pero no es posible rechazarla y decirse discípulo de Duns Escoto.

[24] Ver A. Maurer, "Ens diminutum: a Note on its Origin and Meaning", *Mediaeval Studies*, Toronto, 1950 (12), pp. 216-222. La expresión se remonta a una traducción latina de una traducción árabe de Aristóteles, *Metaphysica*, VI, 4, 1027 b 33. En un sentido amplio, Duns Escoto identifica el *ens diminutum* con el *ens rationis*: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 1, q. 2, n. 3 (A. Maurer, "Ens diminutum: a Note on its Origin and Meaning", *Mediaeval Studies*, p. 221, n. 26). Es un "ens logicum proprie", *In Metaphysicam*, VI, q. 3, n. 15 (A. Maurer, "Ens diminutum: a Note on its Origin and Meaning", p. 221, n. 27). Agreguemos que, en el caso de la idea divina del cual se trata aquí, la *entitas* propia de este ser de razón, que es la de un ser de objeto, no es una pura nada de ser real. Es una entidad de ser inteligible que, en la unidad perfecta del ser divino, la establece formalmente aparte. La crítica concisa de Guillermo de Alnwick a esta entidad de la idea garantiza que esta fuera la posición de Duns Escoto. Pero existían más "realistas" que él en esa época: ver los textos de Enrique de Harclay, en su cuestión *De ideis*, citados por el P. Ledoux (G. Alnwick, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, p. 29, n. 1).

telección a la cual se lo puede reducir. Esta observación se aplica al orden del ser propiamente dicho, pero deja abierta otra cuestión, ya que si la idea divina no tiene otro ser real que el de la intelección y el de la Esencia infinita que la causan, ella tiene su entidad formal propia, que esta intelección como tal no basta para explicar. En efecto, es igualmente cierto para todas las ideas divinas que no tienen otro ser que el de Dios que las conoce; sin embargo, ellas son distintas; lo que representa una no es lo que representa la otra; en síntesis, su *talitas* no es la misma. Por lo tanto, aquí ya no basta con invocar la realidad del ser divino, pues si la intelección divina (idéntica a la *essentia* de Dios) es todo el ser real de la idea; ella no lo es "formalmente", en el sentido en que no es ella quien la hace ser "tal idea". Esta *talitas* pertenece propiamente, en la unidad del ser divino, a la idea misma. El ser relativo de esta última sólo tiene el ser real de la intelección divina, pero en tanto que *objeto* de esta intelección, la idea de la piedra debe poseer el minimum de entidad y de distinción formales para ser "tal objeto"[25].

Deben evitarse dos errores: adjudicarle a la idea un ser real independiente del del intelecto divino y deducir de ello que ella no posee propiamente ninguna entidad formal. Este segundo error equivaldría a decir que la aptitud de la idea para representar es una pura nada. Ahora bien, esto sería verdaderamente un error. Ciertamente, la idea no es de suyo una existencia ni tampoco una esencia; por lo tanto, en ningún sentido es una realidad actual, pero en cuanto objeto de un intelecto, ella no es nada. Ella es, recordémoslo, al menos suficiente para fundar una relación. En otras palabras, dado que es el fundamento de una relación de objeto conocido con un intelecto cognoscente, ella debe tener el ser relativo que corresponde al término de una relación.

Esto es lo que quiere decir Duns Escoto cuando califica de reducido, "diminuto" [*diminutum*], a un ser de este tipo. Tomemos un ejemplo. Tenemos a César y a una estatua que lo representa; si César es eliminado, su estatua permanece y sigue representando a César; por lo tanto, César sigue siendo representado. Consideremos formalmente y en sí este "ser representado" [*esse repraesentatum*]. Él es de una naturaleza diferente a la de todo ser propiamente dicho, sea de esencia o de existencia. Tampoco es el ser reducido de César, es decir una parte de lo que era César mismo menos el resto. Si se dice de un etíope que es blanco en un sentido restringido [*diminute albus*], es porque él sólo tiene blan-

---

25 "Et si velis quaerere aliquod esse verum hujus objecti ut sic, nullum est quaerere nisi secundum quid, nisi dicatur quod istud esse secundum quid reducitur ad aliquod esse simpliciter, quod est esse hujus intellectionis; sed istud esse simpliciter non est esse formaliter ejus quod dicitur esse secundum quid, sed est ejus terminative vel principative, ita quod ad istud verum esse illud esse secundum quid reducitur, ita quod sine isto vero esse istius non esset illud esse secundum quid". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 36, q. unica, n. 10; t. 1, p. 1177.

cos los dientes; por lo tanto, se dice que es blanco en cuanto a los dientes aunque no lo sea en cuanto a la piel. Por el contrario, el hecho de ser representado por su estatua no formaba parte de la existencia ni de la esencia de César cuando todavía estaba vivo, y esto se observa bien en el hecho de que continúa siendo así después de su muerte. El *esse repraesentatum* de César no es ni la nada ni un ser real distinto del suyo; es el ser, totalmente relativo, de la representación a lo que ella representa, es decir el término de una relación con su principio. El ser mismo de este término es el que es "diminuto", porque, en efecto, sólo es el ser que pertenece a lo representativo como tal en su relación con lo representado. Lo que es verdad de la estatua de César en relación con César lo es más aún de la idea divina en relación con el intelecto divino, pues la representación de César existe fuera de César, mientras que el ser restringido de la idea está totalmente incluido, a título de objeto, en el intelecto divino que la conoce[26].

Recordemos una vez más que, en la doctrina de Duns Escoto, todo aquello que posee una entidad inteligible concebible por separado, posee una entidad formal correspondiente. ¿Podemos concebir lo "conocido" en tanto que tal? Ciertamente, conocido o no, el objeto considerado en sí mismo sigue siendo exactamente lo que es. Es el fundamento de la relación de lo conocido con el cognoscente, pero se distingue de ella; por lo tanto, ella se distingue de él. De este modo, el "ser conocido" no es el ser pleno del objeto conocido en sí mismo; sólo es en relación, pero este ser en relación se basta en su orden y no exige de sí la realidad plena del ser absoluto[27]. Para comprender la posición de Duns Escoto, es preciso admitir que aunque se trate de una relación, el objeto de la definición posee una entidad propia, independientemente de la existencia de lo definido.

---

[26] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 36, q. unica, n. 10; t. 1, p. 1176. En sentido contrario, ver G. Alnwick, O.F.M., *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*. Alumno de Duns Escoto, pero no exactamente discípulo, Alnwick rechaza la distinción entre el ser representado y la forma que lo representa: "Esse repraesentatum alicujus objecti non est res distincta a forma repraesentante, sicut esse repraesentatum Caesaris per statuam repraesentantem non differt a statua repraesentante nisi in modo significandi". *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet,* p. 15. En suma, de acuerdo con la tradición anselmiana seguida por Tomás de Aquino, Alnwick retoma estrictamente la tesis clásica: *in Deo creatura est creatix essentia*: "sicut igitur res creata aut creabilis prout continetur in essentia divina perfectionaliter et eminenter non est aliud ab essentia divina, et prout continetur virtualiter in Deo non est aliud quam potentia Dei, sic prout habet esse repraesentatum in essentia divina non est aliud quam essentia divina repraesentans et prout habet esse scitum sive cognitum in scientia Dei non est aliud quam scientia Dei". G. Alnwick, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, p. 16. Cfr. pp. 44, 67.

[27] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 36, q. unica, n. 12; t. 1, p. 1179. Contra la noción de *esse secundum quid* entendida de esta manera, ver la crítica encarnizada de Alnwick, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, pp. 41-43.

Casi podría decirse que no existe un momento de su doctrina en el cual sea más necesaria la comprensión. Él mismo sabe muy bien lo que es un ser real y plenamente constituido como tal. En un sentido amplio, es posible atribuir el ser verdadero a todo lo que no es de suyo contradictorio e imposible, pero, en sentido propio, el ser real [*ens ratum*] es aquél que posee el de una esencia o una existencia, y por otra parte poco importa cuál, puesto que de cualquier manera que se los distinga, ellos son inseparables. Indudablemente, la esencia sólo posee el *ens ratum* cuando existe actualmente en virtud de su causa eficiente, pero esto no implica que la esencia considerada en sí tenga una existencia propia, menor que la del *ens ratum*, ni que no tenga ninguna entidad y que sólo pueda tener definición de aquello que existe. La definición es "el conocimiento distinto de lo definido según todas sus partes esenciales", y el conocimiento de un objeto puede ser igualmente distinto, exista o no[28]. En tanto que producida por el intelecto divino, la idea puede tener en él un ser de objeto conocido, considerado en sí y en tanto que tal, sin que sin embargo resulte de ello ninguna criatura ni que su producción sea de ningún modo una creación[29].

Como el mismo Duns Escoto lo señala expresamente, éste es también el único punto de vista desde el cual se hace inteligible su propia versión de la iluminación agustiniana. Todos los agustinianos, en cualquier grado que lo sean, admiten con su maestro que el hombre conoce la verdad *in relationibus aeternis*, pero como no todos conciben estas razones eternas o ideas divinas exactamente de la misma manera, no se ponen de acuerdo acerca de la naturaleza de la iluminación. En Duns Escoto, Dios mueve nuestro intelecto a conocer las verdades puras a través del *ens objectivum* de sus ideas. Desde luego, dado que ellas sólo tienen un ser relativo, es su ser absoluto el que, a través de ellas, mueve nuestro intelecto a conocer la verdad[30]. Por lo tanto, existe verdaderamente en Duns Escoto conocimiento de lo verdadero en las ideas divinas, pues ellas

---

28 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 36, q. unica, n. 1, t. 1, p. 1169 y n. 11, t. 1, p. 1177.

29 Por lo tanto, Alnwick no combate aquí contra un fantasma, y su editor, el P. Ledoux, dice con razón, en realidad: "quia secundum Scotum esse repraesentatum mediat inter esse reale et esse rationis". G. Alnwick, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, ed. A. Ledoux, p. 6, n. 1. En realidad, pues Duns Escoto sostendría sin duda que la idea es un ser de razón, y que un ser de este tipo no es un puro *nihil*.

30 "Ex hoc autem apparet quoddam dictum superius d. 3 de cognitione in regulis aeternis, videlicet quod motio intellectus nostri a quidditatibus intelligibilibus reducitur ad ipsum intellectum divinum, per cujus esse simpliciter ista objecta habent esse secundum quid, scilicet esse objectivum, secundum quod esse movent intellectum nostrum ad cognoscendum veritates sinceras, et propter motionem earum dicitur intellectus ille movere, sicut ista habent suum esse secundum quid propter simplicitatem esse illius". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 36, q. unica, n. 10; t. 1, p. 1177.

tienen en Dios un "ser objetivo" suficientemente distinto para mover el intelecto humano.

Nada invita a pensar que Duns Escoto haya atribuido este tipo de ser a las ideas para dar una respuesta satisfactoria al problema de la iluminación divina; lo han llevado a esta conclusión razones tomadas de su propia doctrina, pero no se puede dudar de que la haya recibido con placer, cuando se pregunta en qué sentido sería cierto decir, según Agustín, que las verdades infalibles son conocidas por el intelecto *en* las razones eternas. Dado que Agustín lo había dicho, era mejor admitirlo[31]; pero hubiera resultado menos claro en qué sentido podía sostenerse, si el *ens diminutum* de las ideas no hubiera llegado en el momento preciso para superar la dificultad.

La historia del problema es conocida, al menos en sus grandes líneas. Todos los doctores del siglo XIII, incluido Tomás de Aquino, han admitido que el intelecto humano conoce la verdad gracias a la luz divina y también, en un cierto sentido, en esta luz. Algunos de ellos, particularmente en la escuela franciscana, se inclinaban también a pensar que todo conocimiento de una verdad necesaria por el intelecto humano, requería una "iluminación especial", distinta a la vez de la acción general ejercida por Dios sobre todas sus criaturas y de la luz propia del intelecto del cual dota al hombre al crearlo. Cada uno de estos doctores matizaba a su manera su respuesta, pero todos apelaban igualmente a la autoridad de san Agustín, cuya teoría del conocimiento es por otra parte, en este punto preciso, una manzana de discordia entre los historiadores[32].

Era difícil para Duns Escoto tomar partido contra esta doctrina, en primer lugar porque, como franciscano, hubiera debido con ello contradecir a los "ancianos" de su Orden, pero sobre todo porque sus antecesores aparentemente habían logrado poner a san Agustín de su lado, y porque él mismo tenía el mayor respeto por la autoridad de Agustín. No resulta sorprendente verlo establecer, a través de una exégesis en cuyo detalle no es necesario entrar para comprender su propia doctrina, que ningún texto de san Agustín invita a atribuirle una tesis de este tipo, es decir la necesidad de una iluminación especial para conocer las verdades necesarias: la iluminación general es suficiente[33].

---

[31] "Propter verba Augustini oportet concedere quod veritates infallibiles videntur aut intelliguntur aut cognoscuntur in regulis aeternis". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 18; t. 1, p. 376.

[32] Ver É. Gilson, *Introduction á l'etude de saint Augustin*, Paris, 1929, 1ª ed., V, s. 2, pp. 103-125. *La philosophie de saint Bonaventure*, ²1943, XII, pp. 304-324. Para interpretaciones diferentes de la iluminación agustiniana, ver Johannes Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, 1931, pp. 98-113.

[33] La iluminación admitida por sus predecesores, acerca de la fe de san Agustín tal como ellos la entendían, era, aunque "especial", una iluminación "natural". Era también, como se observa en

Sin embargo, queda por ver en qué sentido es cierto decir que vemos estas verdades *in regulis aeternis*, puesto que si no ha dicho nada más, san Agustín ha dicho al menos esto. Por otra parte, se comprende que lo haya dicho, pues todos los inteligibles obtienen su ser inteligible de un acto del intelecto divino, y dado que todas las verdades que se relacionan con él brillan en ellos, el intelecto, que las conoce, conoce también a través de ellas todas las verdades necesarias que se relacionan con él. Él ve en ellas, como en los objetos, estas verdades necesarias. Estos inteligibles mismos, en tanto que objetos secundarios del intelecto divino[34], son "verdades", puesto que son conformes a su modelo, que es el intelecto divino; son "luz", pues hacen ver; finalmente, son "inmutables" y "necesarios" como la intelección divina misma. Por lo tanto, sus caracteres son aquellos que san Agustín atribuye a las ideas, incluida también ahí la "eternidad". Sin embargo, observemos que la eternidad de un ser es una de sus condiciones propias, ligada con su naturaleza y medida por ella; ahora bien, en tanto que las ideas divinas sólo tienen una existencia *secundum quid*, su eternidad sólo es también una eternidad *secundum quid*. Éste es un primer sentido aceptable de la expresión "ver en la luz eterna", que entonces significa: ver en el objeto secundario del intelecto divino, que es la verdad o la luz eterna entendida de esta manera.

Pero Agustín se expresa, en ocasiones, de otra manera. En un célebre texto del *De Trinitate*, XIV, 15, 21, habla de reglas eternas escritas "en el libro de esta luz de que se denomina la verdad". Es una segunda manera de decir lo mismo. El libro de la luz eterna es el intelecto divino mismo, en tanto que contiene las verdades. No vemos el libro mismo, lo cual sería ver ya a Dios a través de una visión beatífica, sino las "quididades" o las verdades que ahí están escritas. Sin embargo, es posible decir que nuestro intelecto ve aun aquí las verdades "en la luz eterna", es decir en ese libro, en tanto que contiene el objeto que vemos ahí, ya que leemos ahí, sin verlo, aquello que ahí está escrito[35]. En otras palabras, estas quididades existen en la verdad divina, y las vemos; por lo tanto, vemos *en* la verdad divina, como lo dice con justa razón san Agustín.

Mateo de Aquasparta, una de sus principales dificultades. Duns Escoto no lo entiende de este modo. Al recurrir a los textos del *De Trinitate*, IV, 15; IV, 16; IX, 6, donde Agustín dice que los filósofos paganos han conocido muchas verdades gracias a la luz divina y a la sabiduría eterna, él da a entender que, en tanto que común a todos los hombres, esta iluminación no puede haber sido "especial". Esto implica que una iluminación especial, por lo tanto distinta a la luz natural, sería sobrenatural por pleno derecho. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 21; t. 1, p. 379. Observar la conclusión: "ibi maxime removetur illustratio specialis et sufficit sola generalis".

34 "Inquantum sunt objecta secundaria intellectus divini", en tanto que la esencia divina es ella misma el objeto primero del intelecto divino.

35 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 18; t. 1, pp. 376-377. Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, XIV, 15, 21; *P.L.*, t. 42, col. 1052.

He aquí dos sentidos aceptables de la fórmula agustiniana. Se dirá quizá que esto es jugar con las palabras, pues finalmente, ¿cómo se puede leer en un libro que no se ve? Más exactamente, si no vemos el intelecto divino en el cual se dan estas verdades, ¿cómo podemos verlas en la luz increada misma?

Es aquí donde aparece la importancia de la distinción formal, por mínima que sea, que Duns Escoto introduce entre las ideas y la esencia de Dios considerada como objeto de su intelecto. En tanto que sólo son objetos segundos del intelecto divino, las ideas sólo tienen también un ser relativo [*secundum quid*]. Ahora bien, ningún ser relativo ejerce directamente y como tal ninguna operación; sólo las ejerce en virtud del ser absoluto del cual él mismo depende. Aquí, estos objetos secundarios del intelecto divino sólo mueven nuestro intelecto, precisamente, en virtud del intelecto divino, que es un ser absoluto. Vemos en la "luz eterna relativa" que las ideas están como en un *objeto* próximo, pero vemos en la luz increada como en la *causa* próxima en virtud de la cual el *objeto* próximo mueve nuestro intelecto[36].

Son éstas expresiones bastante fuertes. Si las tomamos literalmente, se atribuiría a las ideas divinas un ser bastante distinto para que ellas puedan ser los "objetos próximos" de nuestro intelecto, sin que sin embargo el intelecto divino mismo sea conocido. Conocer en la idea como en un objeto próximo es verdaderamente avanzar bastante en el camino bonaventuriano de la iluminación. No existe ninguna razón para minimizar estos textos, pero también es preciso recordar que hablamos aquí de distinciones formales de objetos. El conocimiento de una idea divina por nuestro intelecto no es de ningún modo para nosotros un conocimiento de la esencia divina, precisamente porque, en Dios mismo, la idea es un producto de su intelecto, no una visión de su esencia conocida bajo alguna relación. Si Dios produce la idea como objeto conocido, es justamente porque el objeto de la idea no es directamente su esencia. El intelecto humano puede conocer la piedra, objeto de la idea divina, sin conocer de ninguna manera la esencia de Dios ni del intelecto divino. Nosotros conocemos en Él, en tanto que Él es causa del objeto de nuestro conocimiento; sin embargo, Él mismo no es objeto de él.

La posición de Duns Escoto con respecto a este punto no se confunde con ninguna otra, pero representa la distinción más atenuada que pueda concebirse entre las ideas de Dios y su esencia. Queremos decir que Duns Escoto las distingue tan poco como es posible hacerlo cuando sin embargo se las quiere distinguir. Su "talidad" formal, entendida como objeto de conocimiento, las distingue a la vez entre sí y de Dios mismo; es también ella quien les confiere esta

---

[36] "Sic igitur in luce aeterna secundum quid sicut in objecto proximo videmus; sed in luce increata videmus secundum tertium modum, sicut scilicet in causa proxima cujus virtute objectum proximum movet". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 19; t. 1, p. 377.

razón de objeto, a través de la cual ellas mueven directamente nuestro intelecto a *tal* conocimiento cierto[37]. Para esto, es preciso aún que el intelecto divino produzca la "talidad" formal de estos objetos, en la cual consiste su ser inteligible. Si ella no fuera nada, ésta no sería producida como no lo es, como objeto, la esencia divina misma. Por lo tanto, entre la esencia divina como objeto y la idea divina como objeto, existe la distinción a la vez mínima e irreductible que corresponde a términos cuyo ser se reduce enteramente a "ser-objetos".

Duns Escoto se separa aquí de algunos de sus predecesores franciscanos, al negar enérgicamente que se requiera una "iluminación especial" para conocer en las reglas eternas[38]. Tampoco admite, contra otros doctores cuya identidad ignoramos, que la voluntad divina intervenga en la producción de las ideas, ni aún para que, cuando las conozca, nuestro intelecto conciba la necesidad de sus relaciones. Por así decirlo, el intelecto divino las produce anteriormente a la voluntad divina; por lo tanto, el intelecto de Dios también coopera en nosotros, a través de sus ideas, sin intervención de la voluntad, para producir el efecto natural de la conformidad de las ideas con el intelecto humano que las aprehende. Sin duda, es voluntariamente que Dios coopera o no a que compongamos entre ellas las ideas, pero si Él coopera a que nosotros las formemos, su composición está en nosotros determinada por la naturaleza de sus términos tal como Dios las causa naturalmente en nosotros en su ser inteligible[39]. Por ello también, repitámoslo, todo esto compete a la "influencia general" de Dios, no a cualquier acción particular; pero sigue siendo cierto que la relación de la idea con Dios es la de un efecto con su causa. También se observa aquí una "doble causalidad del intelecto divino", que es la verdadera luz increada: en primer lugar en tanto que produce sus objetos secundarios en el ser inteligible, luego porque es en virtud de él que sus objetos secundarios, producidos de este modo, mueven actualmente nuestro intelecto[40]. Digamos, si se quiere, que esta doble causalidad defi-

---

[37] "Videmus in luce increata sicut in causa proxima objecti in se; nam intellectus divinus producit ista actu suo in esse intelligibili, et actu suo dat huic objecto esse tale, et illi tale, et per consequens dat eis tamen rationem objecti, per quam rationem primo movent intellectum ad cognitionem talem certam". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 19; t. 1, p. 377. Duns Escoto no habla aquí de *talitas;* somos nosotros quienes introducimos aquí este término, bien conocido en la escuela escotista, para expresar cómodamente el punto de vista del *tale* en el cual se ubica aquí Duns Escoto.

[38] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 20; t. 1, pp. 378-379: "Ex isto apparet…".

[39] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 20; t. 1, pp. 378-379: "Et si objicias…".

[40] "Ista igitur duplex causalitas intellectus divini, qui est vera lux increata, videlicet, quod producit objecta secundaria in esse intelligibili, et quod est illud virtute cujus objecta secundaria etiam producta movent actualiter intellectum, potest quasi integrare unum tertium membrum de causa propter quam dicamur vere videre in luce aeterna". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 19; t. 1, p. 378.

ne una tercer manera de justificar la expresión agustiniana "ver en la luz eterna". Sería igualmente abusivo atribuir estas interpretaciones al mismo san Agustín, y decir que su pensamiento no está presente de ningún modo en el de Duns Escoto.

El Doctor Sutil se atiene aquí, en efecto, aunque utilice una técnica diferente, a la línea de lo que se puede llamar el agustinismo franciscano, si se admite al menos que este agustinismo mismo no era una simple repetición de san Agustín. En realidad, y para retomar sus propias expresiones, se mantiene aquí en la línea de san Buenaventura. Por ello, más allá del Doctor Seráfico, él retoma la tradición agustiniana y plotiniana del "mundo inteligible" entendido como el conjunto de las Ideas que subsiste eternamente en Dios. Admitiendo todos los matices o diferencias propias de cada uno de estos filósofos o téologos, permanece el hecho de que las ideas poseen, según ellos, una entidad más distinta de la esencia divina que la que se da, por ejemplo, en santo Tomás de Aquino[41]. No olvidemos que, para Duns Escoto, Agustín ha concebido la idea divina como un "objeto conocido"[42]; de ahí su naturaleza, tal como la acabamos de definir, y de ahí también los caracteres principales que le reconoce Duns Escoto.

De este modo, es posible determinar, en efecto, de qué hay idea en Dios. Todo lo que es "factible", ya sea una sustancia, un accidente o una relación, en síntesis, todo aquello que es distinto de Dios, es un objeto distinto para el intelecto divino. Es natural que Duns Escoto razone aquí acerca del conocimiento divino a partir de lo que sabe del intelecto humano. En nuestro intelecto, es decir en un intelecto creado, todo lo que puede ser hecho constituye un objeto cognoscible distinto, y por lo tanto una realidad positiva expresable a través de una idea distinta: "omne positivum distinctum cognoscibile habet distinctam ideam"[43]. El "mundo inteligible" producido por el intelecto de Dios es el modelo del mundo real. En tanto que posee su *esse*, o su *entitas* propia, todo lo que es, en cualquier grado que sea, tiene ahí su idea. En primer lugar, naturalmente, las sustancias, pero también todo aquello que no es una simple privación. La

---

[41] "Respondeo ergo ad quaestionem, primo sequendo alium Doctorem antiquum, scilicet Bonaventuram, et dico quod idea, sive accipiatur ut ratio et principium cognoscendi, sive ut exemplar et principium operandi, quia quaelibet idea, ut credo, utroque modo potest accipi, ipsa est cujuslibet alterius positivi a Deo, sive sit factibile in se, sive in altero, sive sit absolutum, sive respectivum, ita quod cujuslibet istorum est propria idea in Deo". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 4, n. 20. La influencia de san Agustín es mucho más fuerte en Enrique de Harclay, quien, dado que el obispo de Hipona había dicho de las ideas: "non enim formatae sunt", concluye a partir de ello que las ideas tienen una entidad real, distinta *a parte rei*, *non per operationem intellectus*, en el intelecto divino. Ver los extractos de su cuestión *De ideis* en G. Alnwick, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de quodlibet*, p. 29, n. 1.

[42] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 4, n. 20.

[43] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 4, n. 20.

privación no tiene forma propia, y por lo tanto tampoco idea propia, como ocurre con el mal, que sólo es un caso particular de ella; Dios conoce la privación a través de la idea del ser positivo del cual ella está ausente; no tiene idea distinta de aquello que, de suyo, es una carencia de ser[44], pero conoce distintamente, por modo de idea, todo aquello que es distintamente.

De este modo, la materia tiene en Dios su idea, porque en la doctrina de Duns Escoto ella posee, en su grado propio, un ser propio. De nada sirve objetar que sólo podemos concebirla por analogía con la forma, esto es cierto, pero la relación de la materia con la forma es totalmente distinta a la de la privación con respecto al ser. Ella no es una privación de forma. Considerada en sí, la materia es aquello que recibe la forma, es decir una realidad. Ciertamente, nuestro intelecto no puede concebirla sin relación con la forma, ¿pero cómo concebimos la sustancia, sino en relación con sus accidentes[45], y la forma misma, sino en relación con su operación? Distinguimos las formas unas de otras según las operaciones propias que ejercen. Lo mismo ocurre con la materia. Nuestro intelecto sólo conoce a partir de lo sensible. Al ver que algunos seres sufren transmutaciones de un contrario a otro, sin que sin embargo puedan ser totalmente transformados en sus contrarios, concluimos de ahí que algo debe subsistir bajo esta transmutación para recibir sucesivamente los dos contrarios. Es lo que se denomina "materia". Por lo tanto, nuestro intelecto conoce la materia a través de su relación con las formas contrarias que se suceden en ellas, pero no conoce a la materia de manera más relativa a la forma que la forma de manera relativa a la materia. En ambos casos, conoce entidades distintas. La materia es el sujeto permanente en el cual se llevan a cabo las transmutaciones formales de contrario a contrario. Si la conocemos según su entidad propia, ¿con cuánta mayor razón no la conoce de este modo el intelecto divino? Por lo tanto, Dios conoce la materia a través de una idea propia de ella[46].

El mismo principio, esto es, que todo objeto distinto tiene en Dios una idea distinta, obliga a concluir en el mismo sentido a propósito de las partes de un todo cualquiera. No estamos aquí en el mundo tomista del *esse*, acto primero

---

44 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 4, n. 23.

45 "Et mirum est quod aliqui intelligentes ex hoc concludant quod materia secundum se non sit cognoscibilis, quia non est cognoscibilis a nobis nisi per analogiam ad formam… Unde et perfectionis esset in intellectu nostro si posset cognoscere materiam, sicut perfectionis est in sensu quod potest cognoscere minimum sensibile". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 4, n. 10.

46 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 4, n. 23. En el fondo, la razón decisiva que decide todo aquí es que la materia es creable; por lo tanto, ella tiene una idea: "Materia secundum se est ens; igitur per se factibilis; igitur per se habet ideam". *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 4, n. 9. Según santo Tomás de Aquino, la materia tiene su idea en Dios, pero no separadamente de la idea del compuesto, pues la materia no puede existir ni ser conocida en sí misma: *STh* I q15 a3 ad3.

que confiere al todo de cada ser su unidad al mismo tiempo que su existencia, sino en el mundo escotista de la esencia, en el cual aquello que es concebible por separado posee una entidad formal por separado. Ahora bien, cada parte de un todo puede ser concebida en sí misma; por lo tanto, ella tiene en Dios una idea distinta, y de nada sirve objetar que, en tanto que la parte es separable del todo, es preciso entonces que Dios tenga dos ideas de ello, una que la represente en sí misma, y otra que la represente en tanto que incluida en el todo, pues éste es en efecto el caso. Dios tiene una idea de la parte representada distinta y adecuadamente en sí misma, y otra idea, la del todo, que representa también la parte, ya no adecuada ni distintamente en sí misma, sino en tanto que incluida en el todo[47]. Existen en Dios dos ideas de la misma parte, porque es conocida por Él bajo dos razones formales de objeto diferentes, y, en este sentido, como dos objetos diferentes.

Por la misma razón, los géneros tienen en Dios ideas distintas; esto no significa que puedan existir aparte de las especies e individuos, sino que forman parte de ellos; ahora bien, cuando el artista produce un todo, no sólo tiene la idea distinta del todo, sino la de cada parte como tal. Si ocurriera de otro modo, Dios produciría algo sin conocerlo, lo cual, en tanto que hablamos del supremo y perfecto artesano, sería absurdo de afirmar[48]. Lo mismo ocurre con los accidentes inseparables de la sustancia, pues ellos son conocidos distintamente por Dios, esto es, a través de una idea distinta. Esto no sería necesariamente verdadero con respecto a un artesano humano, que puede fabricar un objeto sin conocer todas sus propiedades. Un carpintero, por ejemplo, puede hacer un cofre sin saber si podrá o no flotar en el agua. Todo lo que debe conocer es aquello que es necesario para hacer un cofre. Dios, por el contrario, conoce de antemano la totalidad de lo que puede ser un objeto, en su conjunto y en todas sus partes, como sustancia y con todos sus accidentes. Él no sería la causa eficiente total si no conociera exhaustivamente todos los elementos que lo constituyen; por lo tanto, Dios tiene las ideas de todo, aun de los accidentes[49].

Esto es tanto como decir que Él tiene las ideas de los individuos considerados en su singularidad misma. En ocasiones se objeta a esto que el individuo no tiene idea propia, en primer lugar porque está individuado por la materia, de la

---

[47] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 4, n. 23. En el comienzo de esta cuestión, Duns Escoto toma partido directamente por Tomás de Aquino, *STh* I q15 a3; ver: *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 4, n. 6.

[48] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 4, n. 11.

[49] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 4, n. 12. Esto está totalmente de acuerdo con la otra tesis de señala que el accidente tiene un *esse* propio, distinto del de la sustancia. Según santo Tomás, por el contrario, no existe en Dios la idea de un género distinto del de la especie, ni ideas de los accidentes separables, distintas de las de sus sustancias: *STh* I q15 a3 ad4.

cual se supone que no existe en Dios idea distinta; luego porque la intención de la naturaleza se termina en la especie, que es más perfecta que el individuo. La primera razón no se sostiene, ya que sabemos que la materia tiene su idea distinta en Dios. En cuanto a la segunda, Duns Escoto no agota las respuestas en contrario. No es posible sostener a la vez que la intención de la naturaleza se termina en la especie y que la providencia divina se dirige ante todo a los individuos[50], pues si la naturaleza sólo actúa bajo la dirección de Dios, ella no podría terminar su intención en las especies, sino en los individuos de los cuales se ocupa la providencia. Una posición de este tipo es menos sostenible aún, dado que, en tanto que sustancias primeras, los individuos son eminentemente sustancias. Cada uno de ellos tiene un ser real y una unidad real que le son propias, lo cual no ocurre en el caso de la especie, cuya unidad y entidad, de cualquier manera que se las entienda, no poseen el mismo grado de realidad. Dado que la naturaleza tiende siempre hacia el maximum de realidad y de perfección, sería sorprendente que su intención se limitara a la especie sin llegar hasta el individuo[51]. En realidad, lo contrario es verdadero, puesto que la naturaleza tiende a la especie en tanto que más perfecta que el género, y al individuo en tanto que más perfecto y más real que la especie[52]. Por lo tanto, existe en Dios una idea distinta para cada individuo.

---

[50] Esto parece apuntar directamente a Tomás de Aquino, *STh* I q15 a3 ad4, fin de la respuesta.

[51] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 4, n. 14. Según santo Tomás de Aquino, Dios conoce los individuos en su singularidad misma, porque es su causa y porque su conocimiento se extiende tan lejos como su causalidad; los conoce hasta en su principio de individuación, que es su materia (*STh* I q14 a11 resp.), sin que para ello necesite una idea de su materia distinta de la de su forma.

[52] "Intentio naturae in specie sistit, tanquam in perfectiore quam sit genus, et sistit in individuo, tanquam in entitate perfectiori et realiori quam sit entitas speciei". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 4, n. 25. La controversia apunta aquí directamente a Tomás de Aquino: "Quando enim dicit quod individuum non est de intentione naturae, et tamen providentia divina est primo circa individua, videtur esse contradictio, quia natura non est agens propter finem, nisi quatenus dirigitur a cognoscente finem; igitur natura agens propter finem non intendit finem nisi ut directa in finem a cognoscente et providente; igitur si natura producit individuum inquantum dirigitur a Deo et Dei providentia, et non solum sistit in speciebus, sed principaliter est circa individua, oportet ut intentio naturae non solum sistat in natura speciei, sed etiam per se in individuo". *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 4, n. 14. "Item individua sunt maxime substantiae, quia sunt primae substantiae. Unde de illis non est dubitatio quin quodlibet eorum dicat unitatem realem et entitatem… cum igitur natura maxime intendat illud quod est maximae entitatis et perfectionis, mirum videtur quod natura solum intendat de specie et non de individuo", *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 4, n. 14. Posición perfectamente coherente; si la realidad última del individuo compete a la "coordinación de la esencia", sólo una idea distinta puede representarla en Dios. Todos los recursos posibles del *esse* tomista competen a otra perspectiva, y no es posible ver lo real de una y otra a la vez.

Algunos se han negado a admitir que existan en Dios ideas de los individuos e ideas distintas de las partes contenidas en el todo, quizá para evitar poner en Él una infinidad de ideas. Si ésta fuera la razón, carece de fundamento, ya que más bien debe admitirse, con el antiguo doctor Buenaventura, que en Dios existen una infinidad de ideas. Ellos mismos no pueden evitar esta consecuencia, pues concuerdan en que Dios conoce una infinidad de objetos porque su intelección es infinita. No se observa ninguna razón por la cual esta infinidad de objetos no pueda ser conocida por una infinidad de ideas. Por otra parte, el número de individuos puede ser infinito; por lo tanto, si cada uno de ellos debe tener en Dios su idea, el número de ideas divinas debe ser él mismo infinito. No es necesario para ello que Dios las produzca; basta con que Dios pueda producirlas para que deba tener ideas de ello. Finalmente, agreguemos que, al comprender su esencia propia, que es infinita, Dios comprende una infinidad de objetos finitos, y dado que la idea es un objeto conocido, deben existir una infinidad de ideas en su pensamiento. Si se redujeran las ideas a las relaciones de la esencia divina a estos objetos conocidos, dado que Él conoce una infinidad de objetos, sus ideas serían también infinitas. La infinitud que conoce al conocerse es la más perfecta de todas, dado que es la de una esencia. ¿Cómo no conocería al mismo tiempo esta otra infinitud, inferior y derivada, de la cual es causa su esencia? No existe ninguna razón para no poner una infinidad de ideas en el entendimiento divino[53].

En tanto que conocimiento de seres factibles, las ideas están directamente orientadas a una producción posible. Por ello, indudablemente, en el libro VI de su *De Trinitate*, c. 10, san Agustín dice que existe en Dios un arte *–ars quae-*

---

[53] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 4, n. 26-27. Duns Escoto apela aquí expresamente a la tradición doctrinal de su Orden, y, más precisamente, a su "antiguo" Buenaventura. En primer lugar, en la definición misma de idea; ya sea que se la entienda "sequendo alium doctorem antiquum, scilicet Bonaventuram", o como "ratio, et principium cognoscendi", o como "exemplar, et principium operandi", existe en Dios una para todo lo que Dios puede hacer, es decir para todo lo que es "factibile in se" o "in altero" (*Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 4, n. 20). Luego, en la infinitud de las ideas: "dicendum est, cum antiquo doctore Bonaventura, quod in Deo sunt infinitae ideae. Propter tamen infinitatem vitandam forte negaverunt alias esse ideas esse individuorum et partium in toto; sed frustra hoc intendunt vitare, quia concedunt in Deo esse infinita cognita, quia infinita intelligit, sed non est ratio quare Deo magis repugnat infinitas idearum quam cognitorum, quia non arguit compositionem una infinitas, sicut nec alia, nec sequitur aliqua imperfectio magis ex infinitate idearum, quam ex infinitate cognitorum". *Reportata Parisiensia*, I, d. 36, q. 4, n. 26 (referencias en *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 131, n. 1). Más allá de san Buenaventura, Duns Escoto se remonta aquí a san Agustín: "Item infinitas intelligibilium specie concluditur ex numeris et figuris per Augustinum, *De civitate Dei*, XII, c. 18". Duns Escoto, *De primo principio*, ed. E. Roche, IV, concl. 9, p. 106. De este modo, más allá de san Agustín, su doctrina del ser infinito se remonta a Plotino, en la medida en que la infinitud de los inteligibles permite afirmar la de Dios.

dam– que sólo puede consistir en estas mismas ideas de las cuales habla en otro lugar como modelos en los cuales todo se forma[54]. Por lo tanto, en tanto que trata acerca de las ideas de las cosas que han de hacerse, la ciencia de Dios es finalmente una ciencia práctica. Por "ciencia práctica" se entiende no sólo el conocimiento que precede inmediatamente a la operación y prescribe la manera según la cual una cosa debe ser hecha, sino también el conocimiento de los principios prácticos, que incluye virtualmente este conocimiento inmediato y también el conocimiento formal de las esencias o quididades, que designan los términos incluidos en esos principios. Ciertamente, muchos artesanos saben qué es lo que debe hacerse y cómo hacerlo, sin saber por qué se debe proceder precisamente de ese modo. Ellos no podrían justificar su técnica a través de los principios que la comandan, ni comprender los términos de los cuales se componen esos principios. Pero aquí no hablamos de ellos. Se trata de Dios, artesano infinito y perfecto, de quien no puede pensarse que ignore ninguna razón de sus actos posibles. Por lo tanto, debemos atribuirle el conocimiento integral de todas las condiciones inteligibles de la producción de los seres posibles[55]. Las ideas forman parte de ello, al menos en el modo que acaba de ser definido. En tanto que objetos secundarios del conocimiento divino, en cuyos modelos son formados por Él los seres otros que Dios, ellas son esas esencias o quididades incluidas en los principios mismos de las operaciones divinas *ad extra*[56]; sin embargo, saber si la ciencia que Dios tiene de ellas es primera, inmediatamente y en sí una ciencia práctica, constituye una cuestión diferente.

Se debe negar también que esto sea así, puesto que la idea se halla incluida en la ciencia práctica sólo como elemento necesario del conocimiento de las cosas a producir. En cuanto al conocimiento directo que Dios tiene de ella por sí misma y en sí misma, es decir en tanto que objeto simplemente conocido, ella no es una ciencia práctica, sino especulativa. Para incluirse en la ciencia práctica de Dios, se requiere en primer lugar una intervención de su voluntad. En efecto, Dios tiene las ideas de una infinitud de criaturas que nunca producirá. Con respecto a las que produzca, Él no mueve para producirlas su conocimiento intelectual de sus ideas. Ellas no son de suyo el término de principios prácticos necesarios que Dios no podría no formar y a los cuales debería luego adaptar su acción. Éste sería el caso en el mundo de Avicena, entre el cual y el mundo

---

[54] "…tanquam Verbum perfectum cui non desit aliquid, et ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium; et omnes unum in eo, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum". San Agustín, *De Trinitate*, VI, c. 10, a. 11; *P.L.*, t. 40, col. 931. Cfr. San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46; *P.L.*, t. 40, col. 29-31.

[55] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 38, n. 2; t. 1, p. 1199.

[56] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 38, n. 5; t. 1, p. 1201.

cristiano debemos elegir una vez más; hablamos aquí del mundo cristiano de la libertad.

En efecto, el conocimiento que Dios tiene de sí mismo como objeto primero y de las ideas como objetos secundarios de su intelecto, precede en Él a todo acto de la voluntad. Este conocimiento es natural y en consecuencia necesario. De ahí se sigue que si el conocimiento divino de las ideas, junto con el de los principios cuyos términos ellas constituyen y que sus quididades determinan, fuera por derecho ciencia práctica, Dios sabría necesariamente que esto o aquello debe hacerse. Por lo tanto, existiría en su conocimiento una regla determinante a la cual su voluntad no podría sustraerse, so pena de ser falible. Se dirá entonces que no lo hará. Indudablemente; pero una voluntad perfectamente recta, como la de Dios, no sólo es tal que no contradice nunca la razón, sino que ella no puede contradecirla. De cualquier manera que se considere la cuestión, es imposible concebir un Dios perfecto e infinito cuya ciencia advertiría naturalmente la necesidad de hacer ciertas cosas y que sin embargo no las haría. Decimos que es imposible, a menos que se acepte que todo esté regido por una necesidad pura[57]. De este modo, se retorna al problema fundamental de la libertad divina con respecto a los posibles, línea divisoria entre el universo cristiano de la contingencia y el universo greco-árabe de la necesidad.

2. Lo posible y lo contingente

Toda la teología de Duns Escoto está centrada en la noción de *ens infinitum*. Por otra parte, en esta doctrina en la cual las distinciones de ser se traducen siempre en conceptos distintos, un mismo concepto, el de *ens univocum*, vale a la vez para Dios y para las criaturas. También por esta razón, el *esse* no puede distinguirse de la *essentia* en esta doctrina, pues si cada esencia poseyera un *esse* distinto que le fuera propio, no existirían dos esencias cuyo ser fuera el mismo, y por lo tanto unívocamente predicable. Nos encontraríamos en plena analogía tomista y en una epistemología del juicio más que del concepto.

Ahora bien, no nos hallamos ahí, pero sin embargo, permanecemos en un universo cristiano en el cual cada criatura es un ser finito, y por lo tanto infinitamente distante de Dios. Para asegurar esta distinción en el interior de la univocidad del ser, no se dispone aquí de la distinción tomista entre el *esse* y la *essentia*. En tanto que cada criatura es una esencia indistinta de su existencia, el corte que debe separarla de su creador ya no tendrá que ver con aquello que, en el interior del ser creado, a saber el *esse*, sería contingente por relación a la

[57] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 38, n. 2; t. 1, p. 1199.

esencia. Por lo tanto, es preciso buscar otra línea divisoria de los seres, otra causa que ponga a la criatura fuera de Dios y como radicalmente distinta de Él.

En santo Tomás, aquello que se ubica en la cúspide del ser es el *Ipsum esse*. Si existen otros seres, es porque los crea el acto supremo de existir, en tanto que en el tomismo la creación consiste justamente en la libre donación del *esse*. De este modo, la contingencia radical de la criatura está asegurada desde su mismo origen, puesto que Dios, que es el acto infinito de existir, produce ahí de la nada estos *esse* finitos, cuya existencia no agrega nada a la suya y que Él podría aniquilar sin disminuirse. En Duns Escoto, nos hallamos en el plano de la esencia. Por lo tanto, la *summa essentia* crea ahí las *essentias*, pero como el *esse* es ahí inseparable de la *essentia*, la línea divisoria entre criatura y creador no pasará por la contingencia. Esto es tan cierto que, lo veremos, dar el *esse* a un ser cualquiera no es privilegio del creador. Si sólo Dios puede crear, no es por esta razón que sería el único, en tanto que *ipsissimum esse*, en poder producir un *esse*. Por el contrario, desde el momento en que ella produce un efecto cualquiera, toda causa finita le confiere el *esse*, sin el cual, al no producir nada, no sería una causa. Por lo tanto, el corte debe ubicarse en otro lugar. La distinción tomista de *essentia* y *esse* es suplida a menudo en Duns Escoto por la de *natura* y *voluntas*[58]. La voluntad va a tener en el plano de la causalidad la función separadora que el *esse* no puede cumplir en el plano del ser, y en tanto que la distinción de criatura y creador debe ser radical ahí, es preciso que la libertad divina alcance y condicione al ser finito en su esencia misma. Ahora bien, su esencia depende en primer lugar del conocimiento que Dios tiene de ella. Por lo tanto, es preciso que la libertad divina se encuentre en otro sentido en el origen de las esencias creadas y del conocimiento que Dios tiene de ellas. Observemos que se trata ahí de una obligación metafísica absoluta. En un universo de existentes, la contingencia de los seres se explica en ellos mismos, a través de sus actos de existir;

---

[58] Del mismo modo que el intelecto, la voluntad es una perfección absoluta; por lo tanto, Dios la posee, y ella es en Él idéntica a su esencia, infinita como ella. Sin embargo, existe entre ella y la esencia divina, o entre ella y las otras perfecciones divinas, una distinción que no es simplemente de razón, pues la voluntad como tal no es el intelecto como tal. Por lo tanto, se debe admitir, en el seno de esta identidad esencial, "aliqua distinctio ex parte rei secundum quid", es decir una "no identidad formal" entre el intelecto, la voluntad y la esencia: "Et intelligo per non identitatem formalem aliquorum, quando unum non est de formali ratione alterius, ita quod si definiretur, non pertineret ad definitionem ejus; igitur per non identitatem formalem intelligo non identitatem quidditativam non pertinentem ad definitionem alterius, si definiretur". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 45, q. 2, n. 9. A propósito de la relación del alma con las potencias, deberemos retornar a la compatibilidad de la distinción formal, y también real, con la unidad real del ser, pero recordemos que en Dios la infinitud es causa de la identidad: "Deitas non esset realiter infinita, nisi esset realiter eadem sapientiae et voluntati: ergo si deitas sit formaliter infinita, est eadem formaliter voluntati". *Reportata Parisiensia*, I, d. 45, q. 2, n. 16.

en un universo de esencias reales, si la fuente de su contingencia no puede hallarse en su esencia, ella debe hallarse en la libre elección que hace de ellas la voluntad del creador.

Se ve asomar aquí el pretexto que toman tantos historiadores para hablar del “voluntarismo de Duns Escoto”. Nunca ha bastado un epíteto único para caracterizar una doctrina de manera exacta; tampoco éste. No es sorprendente que se haya protestado contra el uso imprudente que algunos han hecho de Él. “Duns Escoto, dice uno de sus discípulos, no tiene de ninguna manera la intención de enseñar que la voluntad arbitraria de Dios puede fabricar a su gusto toda verdad, como así también, por ejemplo, las leyes y los principios lógicos, metafísicos, matemáticos, o que Dios pueda hacer, a placer, que tales atributos o tales accidentes pertenezcan o no a las cosas y a las sustancias, sino que quiere exactamente poner de relieve que el conocimiento de Dios, en tanto que no es puramente especulativo sino práctico (es decir en tanto que causa de la existencia de las cosas) no es necesario sino libre, o también que, si se trata de la existencia actual de las cosas concretas, con todos sus atributos, Dios la conoce en virtud de los decretos de su voluntad, y no en virtud de ideas necesarias, porque de otro modo las cosas no serían contingentes, y también porque ninguna contingencia sería posible en el mundo”[59].

Este planteamiento del problema es claro, pero de inmediato se ve qué dificultad lo acompaña. Se trata aquí de salvar la contingencia contra aquellos que la ponen en peligro, sin ubicar con ello la voluntad de Dios en el origen de las ideas. Aun en una doctrina en la cual la existencia no es realmente distinta de la esencia, la voluntad de Dios puede ejercer su libertad en la elección de las esencias a realizar a través del acto creador; por lo tanto, existirá realmente contingencia, pero se hallará más en la causa extrínseca de los seres que en estos seres mismos, pues ella no dependerá de que su esencia sea distinta de sus propios actos de existir, sino del libre decreto divino que les confiere la existencia actual. A partir de este momento, el problema de la posibilidad de los futuros contingentes va a plantearse con una agudeza particular, porque la raíz de su contingencia ya no se encontrará en primer lugar en ellos, sino fuera de ellos. Sin pretender distinguir estos dos problemas más que lo que lo permite su naturaleza, examinaremos sucesivamente el conocimiento divino de los contingentes y las condiciones de su existencia.

El punto importante aquí, en la opinión de Duns Escoto, es saber si el conocimiento divino de los contingentes puede explicarse sólo a través del intelecto divino, o si, como él mismo piensa, es necesario hacer intervenir la voluntad divina para comprender que este conocimiento es posible. Para justificar su

---

[59] P. Minges, *J. Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, vol. II, p. 101.

propia posición, el Doctor Sutil comienza por criticar otras dos, según las cuales la intelección divina sería suficiente para fundar esta posibilidad.

Una primera solución busca en las ideas divinas mismas, o más exactamente, en su perfección, la raíz de la certeza de la ciencia divina en cuanto a los existentes posibles y a todas sus condiciones de existencia. Esta perfección es su aptitud para representar los existentes [*propter perfectionem earum in repraesentando*]. En efecto, según esta doctrina, las ideas divinas representan sus objetos, no sólo en la totalidad de lo que son, sino también en todas las relaciones de las cuales pueden constituir uno de los términos. El intelecto divino sería razón suficiente del conocimiento que Dios tiene, no sólo de la simple aprehensión de las ideas, sino también de la de su asociación, con todas las combinaciones requeridas para que ellos existan[60].

Se ha identificado esta doctrina como la de san Buenaventura, sino en cuanto a la letra, al menos por el sentido[61]. En efecto, es posible que Duns Escoto haya pensado en ella, pues san Buenaventura considera que las ideas divinas "expresan" sus objetos, no sólo en el supremo grado [*summe*] sino *secundum omnes conditiones*. Se trata, entonces, para él de una expresión en los menores detalles [*discretissimam expressionem*][62]. Sea quien fuere el autor de esta tesis, Duns Escoto la rechaza, dado que su cuestión se refiere al conocimiento de los contingentes, es decir acerca de acontecimientos o seres particulares cuya realización es siempre la de conjuntos complejos; por ejemplo: tal individuo en tanto que hace tal cosa en tales circunstancias, en tal momento determinado. Dado que, por hipótesis, se trata aquí de contingentes, no basta con que los términos de una combinación posible sean dados para que ella resulte necesariamente de ellos. Si esto fuera así, es decir si el complejo resultara necesariamente del conjunto de los términos que lo componen, no sería contingente sino necesario. Por ello la perfección de las ideas divinas no basta para resolver el problema. No es el intelecto divino, sino la naturaleza misma del objeto la que se opone a ello. Por perfecto que sea, el conocimiento divino de los elementos de un complejo contingente no explica que Dios lo conozca, porque este complejo mismo no se sigue *necesariamente* de sus elementos[63].

---

60 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39. q. unica, n. 7; t. 1, p. 1208-1209.

61 P. Minges, *J. Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, vol. II, p. 102.

62 San Buenaventura, *In I Sententiarum*, ed. Minor, Quaracchi-Firenze, 1934, d. 35, a. unico, q. 2, ad3; t. 1, p. 483. Dios tiene las ideas de todos los individuos: I, d. 35, a. unico., q. 4, resp; p. 486. Dios conoce como presentes y simultáneas las ideas de todos los futuros: I, d. 39, a. 2, q. 3, resp; t. 1, p. 553.

63 Duns Escoto, *Opus Oxoniense,* I, d. 39. q. unica, n. 7; t. 1, p. 1209. Cfr. II, d. 3, q. 11, n. 11; t. 2, pp. 342-343.

Un segundo argumento, tomado de uno de los principios más típicamente escotistas, se funda en el carácter puramente "natural" del conocimiento por ideas. "Natural" se opone aquí a "voluntario", y no a "sobrenatural". Lo que quiere decir Duns Escoto es que, consideradas precisamente como objetos de un conocimiento intelectual posible, las ideas no dependen de ninguna manera de la voluntad de Dios, sino solamente de su intelecto. De ahí se sigue que, aun cuando Él conoce la infinidad de combinaciones posibles de sus ideas, Dios no puede saber, por su sola inspección, cuáles de esas combinaciones serán realizadas con preferencia a otras. Y en efecto, sólo desde el punto de vista del conocimiento intelectual, no existe preferencia. Tomemos dos términos cualesquiera, *homo* y *albus* por ejemplo; si ellos exigieran de suyo ser compuestos, Dios no podría conocerlos aparte a uno del otro; si exigieran de suyo la disyunción, Dios no podría conocerlos unidos entre sí; si incluyeran los dos a la vez, supondrían contradicción, y serían impensables, aun para Dios. El único conocimiento puramente intelectual que puede concebirse del complejo *homo albus*, es por lo tanto aquel que lo aprehende como una combinación posible de términos, no como una combinación que será realizada.

Esto nos conduce a la tercera razón: una doctrina de este tipo no permite distinguir entre los simples posibles y los posibles futuros. Recordemos que, tanto en el pensamiento de Duns Escoto como en el de Avicena, la ciencia hace abstracción de la existencia[64]. Éste es el caso aquí, en tanto que la idea de *homo albus* es conocida de manera idéntica, más allá de que un hombre blanco exista o no. Lo mismo ocurre en todos los demás casos: "Las ideas de los posibles que no deben realizarse son las mismas que las de los posibles que deben realizarse, pues la única diferencia que existe entre los posibles no futuros y los posibles futuros proviene de un acto de la voluntad divina; por lo tanto, la idea de un futuro posible, es decir, un futuro que tendrá lugar, no es más que la idea de un posible que no tendrá lugar". Tan cierto es esto que, para representar un posible

[64] No es Duns Escoto quien ha puesto en circulación entre los latinos esta tesis fundamental de Avicena. Se la encuentra ya en otro hermano menor, Mateo de Aquasparta, donde ella justifica, como en Avicena, la posibilidad de conocer aquello que no existe. La consecuencia va de suyo, pues la intelección abstractiva no conoce al existente como existente. Por lo tanto, el conocimiento abstractivo siempre tiene como término, con un ser de esencia, un no-ser de existencia. Mateo se refiere a Avicena, que dice en su *Metaphysica*, V, 2 y V, 8, *et in multiis locis*: "In omni creato differt quidditas et esse, nec esse est de intellectu quidditatis, immo indifferenter se habet ad esse et non esse; et ideo nihil refert intelligere quidditatem rei absque eo, quod res sit in actu. Hoc enim quod dico: homo est animal, quae est essentia vel quidditas hominis per nomen explicata, non respicit hominis existentiam vel non existentiam, immo nullo homine existente, ista est vera: homo est animal". *Q. d. de fide et cognitione*, Quaracchi, 1903, p. 230 y p. 231: "Nam, nec re existente, quidditas, ut est in rebus, est intellectus objectum". Se observa que Duns Escoto tenía, en su misma Orden, al menos un predecesor, y que se inserta en una tradición.

que debe ser realizado, su idea debería incluir no sólo el tiempo, sino tal momento del tiempo más que tal otro[65]. En tanto que nada de esto se halla incluido en la idea de ningún ser posible en tanto que puramente posible, no se puede exigir a la perfección representativa de las ideas divinas que funde en Dios el conocimiento de los futuros contingentes.

Otra manera de fundar este conocimiento sólo en el intelecto divino consiste en decir que Dios conoce los futuros contingentes con certeza, porque el curso entero del tiempo está presente en su eternidad, con todo lo que él contiene. Esta vez es imposible dudar acerca de la doctrina: es la de santo Tomás de Aquino[66], pero ella no satisface a Duns Escoto más que la precedente. Si sólo se tratara de un simple posible, la explicación sería suficiente. Dios me conoce de manera cierta en toda la eternidad tal como yo puedo estar: sentado, por ejemplo, o de pie. En tanto que este conocimiento es puramente especulativo, el intelecto es suficiente para él; pero ocurre de manera totalmente diferente con esta otra pregunta: ¿basta por sí solo el intelecto divino para conocer que yo existiré un día y que en tal momento determinado de mi existencia estaré sentado? Se trata entonces del conocimiento de los futuros contingentes, ya no en su ser abstracto de posibles, sino *quantum ad esse existentiae*, y por ello, esta vez, la solución tomista ya no basta. Para que los futuros contingentes estuvieran presentes en la eternidad de Dios *in esse existentiae*, sería preciso que su voluntad los hubiera ya elegido, querido y aún producido. En ese caso ya no serían futuros, sino presentes, a menos que se admita, quizá, que luego de haberlos producido una vez en la existencia en su eternidad, Dios los reproduzca una segunda vez en la existencia en el tiempo, ¡es decir que los haga existir dos veces![67]

Supongamos además que el futuro contingente esté presente en Dios, ya no como un existente presente, sino como un existente futuro: esto tampoco serviría de nada. En efecto, no es el objeto finito el que causa la certeza del conocimiento divino. La esencia divina es el único objeto del intelecto divino, y éste no podría dirigirse a otro sin desmedro. Por ejemplo: estoy sentado, y Dios lo sabe, pero el hecho de que esté sentado no es causa del conocimiento que Dios

---

[65] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39. q. unica, n. 7; t. 1, p. 1209.

[66] "Et licet contingentia fiat in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul: quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse: aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus… Unde manifestum est, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, inquantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem: et tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata". Tomás de Aquino, *STh* I q14 a3 resp. Cfr. Duns Escoto: "aliter ponitur quod certam notitiam habet Deus de futuris contingentibus, per hoc quod totus fluxus temporis praesens est aeternitati et omnia quae sunt in tempore", *Opus Oxoniense*, I, d. 39. q. unica, n. 8; t. 1, p. 1210.

[67] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39, q. unica, n. 9; t. 2, p. 1211.

tiene de ello: "non enim movet sessio intellectum ejus". De este modo, aun cuando se conceda que todos los futuros contingentes estuvieran eternamente presentes en el conocimiento divino como existentes futuros, no serían ellos quienes proporcionarían certeza al conocimiento que el entendimiento divino tendría de ellos. Por lo tanto, la razón de esta certeza debe hallarse en otro lugar que en una presencia cualquiera de sus objetos en el intelecto eterno de Dios[68].

Duns Escoto examina a continuación una tercera posición, que él mismo atribuye a Boecio, pero de la cual puede decirse que, en lo esencial, es todavía una posición tomista. Por otra parte, vemos ahí la señal de que lo que le importa no son los doctores sino las doctrinas. En efecto, Boecio había dicho en su *De consolatione philosophiae*, V, prosa 6, que el mismo futuro que parece necesario desde el punto de vista del conocimiento que Dios tiene de él, puede aparecer como exento de necesidad si se lo considera en su naturaleza propia. Retomando la misma idea en términos más precisos, santo Tomás hace notar que los futuros conocidos por Dios "son contingentes en virtud de sus causas próximas, aunque la ciencia de Dios, que es la causa primera, sea necesaria"[69]. Es exactamente lo que en otros términos dice a su vez Duns Escoto: "Aunque algunas cosas sean necesarias respecto a la ciencia divina, de ahí no se sigue que ellas no puedan ser contingentes con respecto a sus causas próximas". Un nuevo ejemplo, entre cientos, de la exactitud con la cual Duns Escoto reproduce las tesis que combate[70].

Tocamos un punto crucial, pues el Doctor Sutil se halla aquí en presencia de la tesis que más se empeña en eliminar: la causa primera de los futuros es la ciencia divina; esta ciencia divina es necesaria, y aunque sea una causa necesaria, resultarían de ella efectos contingentes. ¿Quién no observa que esto es imposible? Si se ubica la necesidad al comienzo de la serie, nunca se encontrará la contingencia en el final. No puede existir ninguna contingencia en la manera según la cual una causa produce su efecto, a menos que la primera causa no se comporte de manera contingente con respecto a la que le sigue inmediatamente, y que constituye su efecto. Por otra parte, se puede ver por qué. Consideremos una causa intermediaria cualquiera. En tanto que intermediaria, ella mueve tanto como es movida. Si es movida necesariamente, ella mueve necesariamente. Por lo tanto, si una causa segunda es movida necesariamente por la causa primera, ella va mover a su vez y producir su efecto también necesariamente. Ahora bien, este razonamiento, que vale para una causa, vale para la serie completa de las causas: "El orden entero de las causas, hasta el último de sus efectos, produ-

[68] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39, q. unica, n. 10; t. 2, p. 1212.

[69] Tomás de Aquino, *STh* I q14 a13 ad1.

[70] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39, q. unica, n. 12; t. 1, p. 1213.

ciría necesariamente si la relación de la primera causa con la siguiente fuera necesaria”[71].

Por otra parte, la serie de las causas no debe intervenir necesariamente en el argumento. Dios, que es todopoderoso, podría producir inmediatamente aquello que produce por intermedio de una serie de causas, lo cual significa que, si la primera causa –la ciencia de Dios– es necesaria, ¡ella debería poder crear necesariamente un efecto contingente! Pero es inútil hacer ninguna suposición. En realidad, Dios podría actualmente crear cualquier efecto sin ninguna causa intermediaria. Más aún, Él lo hace, puesto que crea inmediatamente hoy las almas como en otro tiempo ha creado el mundo, de manera contingente. Si Dios conoce los futuros en la ciencia necesaria que tiene de ellos, y si esta ciencia es su causa primera, ¿cómo comprender que en cada una de las almas que crea esta causa necesaria produzca un efecto contingente?[72]. Es preferible renunciar completamente a toda explicación de este tipo y volver a ubicar la contingencia en el origen de un mundo de futuros contingentes.

A través de lo que precede, se puede anticipar dónde va a buscar y encontrar Duns Escoto el principio de su propia respuesta a la pregunta, pero sólo es posible comprender esta respuesta si se capta exactamente el sentido de la pregunta. Éste no consiste en saber si existe la contingencia. Ella existe, y es un hecho a constatar, no una consecuencia a deducir de ningún principio. En efecto, *necessarium* y *contingens* son *passiones disjunctae entis*, y sabemos ya que en todos los casos de este tipo es posible inferir lo superior a partir de lo inferior, pero no a la inversa: si existe el ser finito, existe el infinito; si existe el contingente, existe el necesario, pero nunca es buena la inferencia inversa. En todos los casos, lo imperfecto postula lo perfecto; lo perfecto no postula nunca lo imperfecto, a menos, por supuesto, que se trate de dos términos correlativos como los de “causa” y “efecto”. Pero este no es el caso de “necesario” y “contingente”, donde el primero no postula de ninguna manera el segundo. Si esto es así, la proposición “algún ser es contingente” es una verdad primera y que no se podría demostrar *a priori*. Sin embargo es posible, aun sin demostrarla, manifestar su evidencia. Si alguien la niega, debe sometérselo al tratamiento oriental recomendado por Avicena para hacer entrar en razón a aquellos que discuten el principio de contradicción, es decir golpearlos o quemarles los pies hasta que reconozcan que pegar o no pegar, arder o no arder, no son una única y misma

---

71 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39, q. unica, n. 12; t. 1, p. 1213. Por lo tanto, los filósofos han admitido una posición implícitamente contradictoria, al sostener a la vez que existe contingencia en el mundo y que la causa primera causa necesariamente: *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 3, n. 16; t. 2, p. 44.

72 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39, q. unica, n. 12; t. 1, p. 1213. Cfr. *Reportata Parisiensia*, I, d. 39, q. 2, n. 2-5.

cosa a la vez y bajo la misma relación. Para quienes nieguen la contingencia, se los someterá a tortura, hasta que admitan que es posible no torturarlos[73].

Sólo a partir de este punto se plantea la pregunta: “admitiendo como una verdad evidente que existe el ser contingente, se pregunta: *¿de qué modo* puede explicarse la presencia de la contingencia en las cosas? Sólo existe una respuesta a la pregunta planteada de este modo, y es simple: “La acción de ninguna causa puede evitar la contingencia, a menos que se ponga la de la primera causa como inmediatamente contingente, atribuyendo a la causa primera una causalidad perfecta, como hacen los católicos”[74].

Observemos este punto capital, del cual cada uno sacará las consecuencias que quiera según la idea que desee formarse de la doctrina de Duns Escoto. ¿Por qué no existiría también alguna contingencia en estos temas? Estas son al menos aquellas que nos parece legítimo extraer de ello. Según el Doctor Sutil, la contingencia es un hecho que cada uno constata, o que con un poco de tacto aun los recalcitrantes pueden ser conducidos a constatar; pero si se trata de saber *de qué modo* este hecho es posible, es preciso remontarse a una concepción de la causa primera que presuponga ella misma la fe católica. No existe justificación puramente metafísica de la contingencia, posición que por otra parte concuerda con el hecho, ya observado y al cual retornaremos, de que las metafísicas griegas son filosofías de la necesidad. Pareciera que vivimos en un universo de la contingencia, cuya estructura sería inexplicable para cualquier entendimiento que no fuera el del cristiano.

Esta es precisamente la razón que alude Duns Escoto contra una teología de espíritu intelectualista. ¿Cómo no ven quienes la sostienen que al hacerlo reducen el verdadero Dios del cristianismo al dios griego? Pues finalmente, cuando se trata de *factibilia*, la ciencia que Dios tiene de ellos es una ciencia práctica. Si el intelecto divino pudiera tener de ellos un conocimiento cierto antes de todo acto de su voluntad, lo tendría de una manera puramente natural y necesaria. Dios sabría necesariamente que debe hacer esto o aquello, y dado que una voluntad recta no podría separarse en nada de la razón práctica, la voluntad de Dios desearía necesariamente actuar según su conocimiento. En el lugar del

---

[73] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39, q. unica, n. 13; t. 1, p. 1215. Por lo tanto, la contingencia puede ser probada *a posteriori*, pero no *a priori*: *Reportata Parisiensia*, I, d. 40, n. 6.

[74] “Nulla causatio alicujus causae potest salvare contingentiam, nisi prima causa ponatur immediate contingenter causare, et hoc ponendo in prima causa perfectam causalitatem, sicut catholici ponunt”. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39, q. unica, n. 14; t. 1, p. 1215. Esta “causalidad perfecta”, tal como la entienden los católicos, será esclarecida más adelante a propósito de la omnipotencia divina, cuya noción, dado que toda la argumentación de Duns Escoto presupone que Dios puede causar *immediate* cualquier efecto, la noción opera desde este momento en lo que acaba de ser dicho. La *perfecta causalitas* y la *omnipotentia* de los católicos son lo mismo.

Dios cristiano, vemos cómo se reconstituye ante nuestros ojos el Dios de Avicena. Un intelecto que predetermina necesariamente a una voluntad con una necesidad puramente natural y una voluntad que se ajusta necesariamente al intelecto implican sin ninguna duda la supresión de toda contingencia en el mundo[75]. Para evitar este peligro, debe recurrirse por lo tanto a la causalidad perfecta de la primera causa –*sicut catholici ponunt*–.

De este modo, puede notarse hasta qué punto es difícil para el historiador interpretar correctamente a Duns Escoto. Ciertamente, lo prudente sería intervenir lo menos posible, pero, en el límite, esta abstención conduce a no interpretarlo en absoluto. Ahora bien, en el presente caso, la menor interpretación involucra el sentido del escotismo entero. Si la contingencia, que es un hecho de experiencia incontestable, sólo puede ser legítimamente justificada planteando la causalidad perfecta del Dios de los católicos, y si la prueba de esta causalidad está incluida en la de la existencia de Dios, debe observarse en ella la prueba de la existencia del Dios de los católicos. Ahora bien, en Duns Escoto, *catholici* designa naturalmente a aquellos que profesan la fe cristiana, a diferencia de los *philosophi*, que sólo recurren a la razón natural. Por lo tanto, debería admitirse que el Dios cuya existencia demuestra el *Opus Oxoniense* es precisamente el de los teólogos, no el de los filósofos, lo cual confirmaría por otra parte nuestra conclusión de que, aunque utilicen una técnica metafísica, las pruebas de la existencia de Dios competen aquí directamente a la teología. ¿Diremos a la teología natural? Duns Escoto no habla de ello, y, por otra parte, si la causa perfecta cuya existencia demuestra compete a la teología "natural", ¿en qué sentido sería ella particularmente el Dios de los católicos?

Cuando nos dirigimos hacia los efectos de Dios, la situación no es menos compleja, pues, lo veremos de inmediato, la causalidad perfecta de Dios se confunde con su omnipotencia absoluta, que es en efecto objeto de fe, no de demostración. Nos hallamos en el universo de los cristianos, el de la libertad, frente al universo de los filósofos, el de la necesidad. Si se admite que éste es el

---

[75] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 38. q. unica, n. 2; t. 1, p. 1199. Cfr. "Primum autem est causans per intellectum et voluntatem, et si ponatur tertia potentia executiva alia ab istis, non juvat ad propositum, quia si necessario intelligat et velit, necessario producit. Oportet ergo contingentiam istam quaerere in voluntate divina, vel in intellectu divino; non autem in intellectu ut habet actum primum ante omnem actum voluntatis, quia quidquid intellectus intelligit hoc modo, intelligit mere naturaliter et necessitate naturali, et ita nulla contingentia potest esse in sciendo aliquid quod non scit, vel in intelligendo aliquid quod non intelligit tali intellectione prima: primam ergo contingentiam oportet quaerere in voluntate divina". *Opus Oxoniense*, I, d. 39, q. unica, n. 14; t. 1, p. 1215. Agreguemos que, más profundamente aún, el conocimiento por sí solo no puede producir nada: "essentia mere intellectualis non est principium alicujus productionis, nisi ut coincidit cum memoria et voluntate". *Quaestiones Quodlibetales*, II, 26. Esto es verdadero en primer lugar en Dios mismo y *ad intra;* con mayor razón *ad extra*.

pensamiento de Duns Escoto, sólo la teología de la fe cristiana detenta la justificación inteligible del mundo de la naturaleza. En el universo mismo existirían indicios de un secreto trascendente que la exploración racional de la naturaleza no basta para descifrar. Por lo tanto, estaríamos más que nunca en pleno trabajo de teólogo, y no de filósofo; y centrados en el *ens infinitum* y su libertad, no en la naturaleza cuya consideración, dice Duns Escoto, *magis ducit in oppositum*. Si esto es así, no tenemos derecho de deducir de ello que no exista "filosofía escotista" en el mismo Duns Escoto, ni que haya derecho de construir una, y menos aún, que no exista filosofía en la teología de Duns Escoto; pero al menos debemos constatar que si existe en él una "filosofía", todo lo que el *Opus Oxoniense* dice de Dios no forma parte necesariamente de ella en su propia opinión, aun cuando se trate de tesis demostrables por la sola razón natural, pues existen tales verdades en las cuales piensan los católicos, aun cuando los filósofos parecen nunca haber pensado en ellas.

3. Elección de los contingentes

No es posible establecer la existencia de un ser infinito sin probar, en el curso de la demostración, que la primera causa eficiente está dotada de intelecto y voluntad. Si no tuviera una voluntad, el Primero no podría desear ningún fin; en consecuencia no podría actuar, lo cual significa que no sería causa[76]. Por otra parte, es una conclusión en la que algunos filósofos, Avicena entre otros, concuerdan sin dificultad. El desacuerdo sólo comienza en el momento en el cual se pregunta de qué modo se comporta la voluntad de Dios con respecto a sus diversos objetos posibles, y en este punto preciso dicho desacuerdo es grave, aunque no sea absoluto.

La primera cuestión consiste en saber si el universo está sometido a una absoluta necesidad, en el sentido en que no habría ahí ninguna contingencia. Ciertamente no, aunque esto, lo hemos dicho, no sea demostrable *a priori*. Lo contingente pertenece a lo posible, y lo posible es un término del par "posible-necesario". Si éstas fueran propiedades convertibles del ser, bastaría con que hubiera ser para que existiera lo necesario y lo posible; su pertenencia al ser sería tan evidente como el ser mismo. Pero los pares de propiedades disyuntivas son bien diferentes, puesto que se componen, como en este caso, de dos términos, uno fuerte y el otro débil, de tal manera que, si se establece el término débil, se puede inferir de ahí el término fuerte, pero no a la inversa. Por ejemplo, si existe ser contingente, existe ser necesario, pero del hecho de que exista el ser

---

[76] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 1 y 2, a. 2, n. 20; t. 1, p. 202.

necesario no se puede concluir que exista ser contingente. En otras palabras, lo imperfecto supone lo perfecto, pero lo perfecto no supone lo imperfecto.

Es decir que no existe ningún término medio con la ayuda del cual, a partir del ser necesario, se pueda probar que existe ser contingente. Si es cierto que existe, es a partir de esta verdad primera, inmediata e indemostrable *a priori* que pertenece a las evidencias de hecho. Por ello, cuando quiere probar que no todos los futuros son necesarios, Aristóteles no lo establece recurriendo a una imposibilidad demostrable por derecho, sino a una imposibilidad de hecho que sea manifiesta para nosotros. Por ejemplo, si el futuro fuera necesario, sería inútil calcular nuestras acciones. Por ello, decimos, si alguien niega que exista alguna contingencia, bastaría, para probar lo contrario, con someterlo a la tortura, hasta que admita como *posible* que se lo deje de torturar[77].

Por lo tanto, existe la contingencia, es un hecho. La segunda cuestión consiste entonces en saber de qué modo es posible que exista. A lo cual sólo es posible responder retornando a nuestro planteamiento fundamental: es imposible que alguna causa produzca un efecto contingente cualquiera, a menos que la Primera Causa misma actúe de manera contingente, sea ante la que la sigue inmediatamente o ante su efecto. Si la segunda causa es movida necesariamente por la primera, la tercera lo será por la segunda, de modo que si la relación de la primera causa con la segunda es necesaria, toda la serie de causas y efectos lo será igualmente[78].

La presencia de efectos contingentes en la realidad presupone que la primera causa actúe de una manera inmediatamente contingente, atribuyéndole una causalidad perfecta tal como, lo hemos dicho, lo entienden los católicos, es decir una eficacia causal infinita, primera y libre, en tanto que no requiere ella misma ninguna condición para ejercerse. En Dios, sólo es posible ubicarla en el intelecto o en la voluntad. Ahora bien, no puede encontrarse en el intelecto, cuyo primer acto, anterior a todo acto de la voluntad, es puramente natural y naturalmente necesario. En tanto que la primera intelección divina conoce de una vez todo lo inteligible, no queda ningún lugar para la contingencia, dado que para ello sería necesario que Dios comprenda algún hecho por venir que todavía ignoraría, o que comprenda finalmente un inteligible que hubiera escapado a su primera intelección. Por lo tanto, la fuente de toda contingencia se halla en la voluntad divina[79]; en el mundo sólo existiría lo necesario, si Dios mismo no lo causara en la libertad.

---

77 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39, a. 3, n. 13; t. 1, p. 1215.

78 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39, a. 2, n. 12; t. 1, p. 1213.

79 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39, a. 3, n. 14; t. 1, p. 1215.

Sin embargo, ésta es sólo una parte del problema, pues sólo puede existir lo contingente si existe lo posible; pero decir que Dios es libre para causar lo contingente no explica en qué consiste lo posible mismo. Desde este segundo punto de vista, es preciso dirigirse en primer lugar hacia el intelecto divino para obtener una respuesta. La piedra es posible por sí misma y formalmente. En tanto que término u objeto de un acto del poder divino, lo posible debe cumplir dos condiciones: que su naturaleza no repugne a la existencia, y que no exista necesariamente por sí. Por lo tanto, lo posible está, si se puede decir, a mitad de camino entre lo imposible y lo necesario. Ahora bien, la piedra producida en el ser inteligible por el intelecto divino se encuentra exactamente ahí. No es necesaria y no repugna de suyo a la existencia. Por lo tanto, ella es posible formalmente y por sí misma, sólo en virtud del acto del entendimiento divino que la conoce. La voluntad divina interviene luego, si Dios quiere dar existencia a este posible, "sed ante omnem productionem rei ad extra res habet esse possibile"[80]. En síntesis, la razón primera de la posibilidad se halla sólo en el intelecto divino.

Podría intentarse hilar más fino, y preguntar por qué la piedra o el hombre, por ejemplo, son de tal naturaleza que no les repugna existir. Sería una falsa pregunta, puesto que todo objeto concebido es un ser posible, sin lo cual, siendo contradictorio, no podría ser concebido[81]. De este modo se explica la naturaleza de lo posible en tanto que se opone a lo imposible, pero queda por explicar la de lo posible en tanto que se opone a lo necesario. Utilizando un lenguaje diferente al de Duns Escoto, se podría denominar al primero un "posible de esencia" y al segundo un "posible de existencia". De cualquier manera que se los denomine, se trata de dos órdenes distintos de posibilidad, pues la noción de un ser imposible, en tanto que contradictorio, estrictamente hablando no existe. Como la "quimera", por ejemplo, se descompone en otras dos, más la visión de su incomposibilidad. Ninguna existencia contingente es posible donde falta la posibilidad de la esencia, pero la imposibilidad de la esencia no basta para fundar la de la existencia, ya que se podría admitir, como en efecto lo han hecho algunos filósofos, que la existencia de todas las esencias posibles sea necesaria desde algún punto de vista. Éste es el caso de Avicena, no el de la doctrina de Duns Escoto. Del modo en que se la ha visto, la primera moción de todas, en los se-

---

80 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 43, n. 3; t. 1, p. 1277: "Lapis est possibilis esse ex se formaliter; ergo reducendo quasi ad primum principium extrinsecum, intellectus divinus erit illud a quo est prima ratio possibilitatis in lapide".

81 "Sed unde habet homo quod sit talis natura, cui non repugnat esse? Dico quod ab intellectu divino, quia est tale intelligibile". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 1, q. 2, n. 16. Cfr. "Res producta ab intellectu divino in esse tali, scilicet intelligibili, in primo instanti naturae, habet seipsa formaliter esse possibile in secundo instanti naturae, quia seipsa formaliter non repugnat sibi esse, et seipsa formaliter repugnat sibi habere esse necessarium ex se, in quibus duobus stat tota ratio possibilis…", *Opus Oxoniense*, I, d. 43, q. unica, n. 5; t. 1, p. 1279.

res, es necesariamente natural, porque toda moción voluntaria presupone una natural, y porque si existe en los seres una moción que no sea natural, es eminentemente la de la voluntad. El primer ser que se puede considerar, en sentido amplio, como un móvil movido por una causa motriz natural es el intelecto divino, cuyo primer motor natural es la esencia divina, primer objeto de este intelecto: "essentia divina est motiva immediate sui intellectus"[82]. Esta primera acción es seguida, no en el tiempo sino en orden de naturaleza, por una segunda, la de la voluntad divina. Del mismo modo que el intelecto de Dios conoce necesariamente su esencia y la expresa necesariamente, también la voluntad divina ama necesariamente su esencia y exhala su amor. Se puede observar a qué verdades teólogicas conduce esta doble constatación: Dios engendra el Verbo al conocer su esencia, y exhala el Espíritu santo al amarlo.

El origen y la causa de toda comunicación de la esencia divina es un amor eterno, y aunque este acto no sea "natural", pues es un acto de voluntad, él es necesario. El Espíritu Santo es producido por la voluntad divina, principio capaz de amar con un amor infinito un objeto él mismo infinito. Ella puede producir un amor infinito, y como sólo la esencia divina es infinita, este amor es la esencia divina. En tanto que producido por ella, él se distingue de ella personalmente, dado que nada se produce a sí mismo[83]; por lo tanto, este amor es una persona divina subsistente, eternamente producida por la voluntad de Dios. Sin embargo, decimos, esta producción es necesaria, lo cual puede resultar sorpresivo, si es cierto al menos que la libertad se sigue de la voluntad como la necesidad se sigue de la naturaleza. Sin embargo, esto no es contradictorio, pues se trata aquí del amor adecuado de una voluntad infinita a un amor infinito. Ahora bien, una voluntad infinita es necesariamente recta, puesto que toda voluntad tiende al bien y no se ve de qué modo una voluntad infinita podría no querer necesariamente el bien infinito; además, ella no puede no ser en acto, pues de otro modo sería en potencia, y por consiguiente finita; ella está necesariamente en acto de querer el bien infinito que le presenta el intelecto. Pero se impone la misma necesidad si se pasa de la voluntad divina a su objeto, ya que este objeto es la esencia divina, la cual, en tanto que es un bien infinito, es de suyo infinitamente digna de ser amada[84]. En tanto que es dado un bien absoluto y una vo-

---

[82] Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, XIV, 17. Cfr. "Omnino primum mobile motione naturali, extensive loquendo, est intellectus divinus, et ideo primum motivum motione naturali est essentia divina, ut est primum objectum intellectus sui; igitur omnino prima motio est naturalis motio intellectus divini a suo objecto". *Quaestiones Quodlibetales*, XIV, 14.

[83] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 10, n. 2; t. 1, p. 679.

[84] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 10, n. 11; t. 1, pp. 686-687. En Dios, la palabra *natura* significa en primer lugar la esencia divina misma en la cual son las tres personas; en un segundo sentido, *natura* significa el principio activo natural y, entendida de este modo, la naturaleza es una fuerza que produce lo semejante a partir de lo semejante; por ejemplo, el poder que tiene el Padre

luntad eternamente en acto de querer el bien, ¿cómo esta voluntad podría no querer este bien y no exhalar su amor a él? Existe proporción perfecta entre la voluntad, su objeto y el amor con el cual ella lo ama, lo cual sólo es otra manera de decir que, aunque la voluntad de Dios ame libremente su esencia, la inevitabilidad de su amor equivale a una necesidad[85].

La voluntad de Dios se comporta de una manera completamente diferente cuando su objeto es un bien finito. Aquí, en efecto, la eterna necesidad con la cual ama el bien sigue determinando su acto, pero no existe ninguna necesidad de parte del objeto. En tanto que éste es sólo posible, no existe para la voluntad divina ninguna necesidad de quererlo[86]. Comienza entonces un segundo orden de actos, que presupone el primer acto pero no es presupuesto por él, pues lo infinito no puede tener como condición a lo finito, que, por el contrario, lo presupone.

En efecto, sabemos que la esencia divina mueve al intelecto divino a la intelección simple de los inteligibles, es decir de las ideas, eternamente producidas en el ser inteligible por el conocimiento mismo que el entendimiento de Dios tiene de ello. Son los "objetos secundarios" de su conocimiento, siendo su esencia el objeto primero. Esta intelección simple de las ideas es el término de lo que podría denominarse en Dios su conocimiento "natural" y "necesario con

---

para engendrar; "tertio modo dicitur natura quaelibet vis naturaliter existens in natura prima modo dicta, quae scilicet vis etsi sit libera, tamen hoc modo potest dici natura; et sic voluntas in Deo dicitur natura, quia scilicet est naturaliter potentia existens in natura divina naturaliter". *Opus Oxoniense*, I, d. 10, n. 3; t. 1, p. 680. Cfr. *Quaestiones Quodlibetales*, XIV, n. 14.

85 "Et si quaeras, quomodo stat libertas cum necessitate? Respondeo secundum Philosophum quarto Metaphysicae, non est quaerenda ratio eorum quorum non est ratio: 'Demonstrationis enim principii non est demonstratio'. Ita dico hic, quod sicut ista est immediata et necessaria: voluntas divina vult bonitatem divinam, nec est alia ratio nisi quia haec est talis voluntas et illa talis bonitas; sic ovluntas divina contingenter vult bonitatem seu existentiam alterius, et hoc quia est talis voluntas et illud est tale bonum, nisi addamus generaliter unum breve, quod voluntas infinita necessario habet actum circa objectum infinitum, quia hoc est perfectionis; nam imperfectionis est necessario determinari ad posterius, et perfectionis requisitae est sic determinari ad prius, et perfectionis concomitantis ad illud quod est simul natura". Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, XVI, n. 9. Una voluntad no deja de ser libre porque es tan perfecta que no puede equivocarse en su objeto. Para sostener lo contrario, debería suponerse que la libertad es incompatible con el acto de la voluntad, en razón de la perfección misma de ese acto: *Quaestiones Quodlibetales*, XVI, n. 8. En suma, la voluntad divina sólo quiere aquí necesariamente porque es perfectamente voluntad, es decir libertad. Cfr. *Ordinatio*, II, p. 88, n. 132.

86 "Non est autem ita quando voluntas infinita respicit bonum amabile finitum; quia licet ibi actus sit infinitus quantum est ex parte voluntatis divinae, non tamen est infinitus quantum est ex parte objecti". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 10, n. 11; t. 1, p. 687. Cfr. *Quaestiones Quodlibetales*, XVI, n. 7.

una necesidad de naturaleza". En efecto, la esencia de Dios no mueve por sí sola y de manera determinante a su intelecto al conocimiento distinto de todas las verdades relativas a los acontecimientos contingentes que se producen en el mundo creado. Es posible afirmarlo con certeza, pues existe contingencia en el mundo; ésta no existiría si la esencia divina, al determinar al intelecto a producir las ideas, lo determinara al conocimiento distinto de la verdad de tal o cual de sus combinaciones. Si esto fuera así, estas combinaciones finitas serían necesarias en virtud de la esencia divina, de tal modo que ellas y sólo ellas se realizarían necesariamente. Supongamos, por ejemplo, que el intelecto divino esté eternamente movido a conocer como verdadera una de las dos proposiciones posibles con respecto a un futuro contingente (sc. se producirá o no); o bien la voluntad divina tendría la necesidad de quererlo, lo cual destruiría su contingencia, o bien no la tendría, lo cual salvaría la contingencia de ese contingente, pero expondría al intelecto divino a equivocarse[87]. En cualquier caso se tropieza con una consecuencia imposible; por lo tanto se debe renunciar al principio mismo.

¿Hasta dónde se extiende el conocimiento de Dios en virtud de su solo intelecto? Dicho conocimiento comprende en primer lugar la infinitud de las ideas posibles, luego todas las proposiciones verdaderas y necesarias de las cuales esas ideas constituyen los términos, pero ahí se detiene. Es decir que se detiene en el umbral de la existencia. El intelecto divino, considerado precisamente como intelecto y antes de toda intervención de la voluntad divina, no conoce la verdad de ninguna proposición relativa a la existencia de un contingente cualquiera. En efecto, en tanto que trata acerca de un contingente, una proposición de este tipo, considerada en sí misma, no implica ninguna verdad determinada[88]. Ciertamente, el intelecto sólo es capaz de saber que en tal fecha habrá o no combate naval, pero no de saber cuál de las dos proposiciones disyuntivas es verdadera. Esto es, entonces, no saber nada de la verdad ni de la una ni de la

---

[87] "Completo autem toto isto processu originis respectu primi termini, scilicet essentiae divinae communicandae, sequitur ordo alius respectu termini secundi essentiae, scilicet creabilis; et quidem essentia ipsa divina in isto secundo ordine movet primo ad intellectionem simplicem omnis intelligibilis, et haec intelligentia ut jam est in tribus suppositis; non autem movet ad distinctam notitiam veritatis cujuscumque complexionis, quia si moveret determinate ad cognoscendum alteram partem in futuris contingentibus, cum naturale movens necessario moveat, sequitur quod intellectus divinus necessario intelligeret hanc partem contradictionis fore veram, et ita vel posset errare, vel oppositum non posset evenire, et tunc non esset contingens, sed necessarium, illud quod ponitur esse contingens". Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, XIV, n. 15.

[88] "(Primum intelligible) naturaliter movet, et per consequens necessario ad cognitionem cujuscumque quod est possibile naturaliter et necessario cognosci; hujusmodi est quodcumque objectum simplex et etiam quodcumque complexum verum necessarium; non autem tale est aliquod complexum de existentia contingentis, quia non est natum esse determinatum ad veritatem". Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, XIV, n. 16.

otra. Si una de estas dos proposiciones fuera verdadera de manera determinante, el acontecimiento correspondiente ya no sería contingente, se produciría necesariamente.

De este modo, la moción contingente comienza donde termina el orden de las mociones necesarias, y dado que esto no puede tener como causa a una naturaleza, cuya moción sería necesaria, su causa sólo puede ser la voluntad. Es preciso que exista en primer lugar en Dios una moción libre, a través de la cual la voluntad misma se determine a querer que una de las dos proposiciones disyuntivas sea verdadera. Sin esta decisión de crear la existencia contingente de una de los dos posibles, ninguna de estas dos proposiciones será nunca verdadera, porque nunca ocurrirá nada. La voluntad divina se determina en primer lugar a querer que tal acontecimiento contingente se produzca, en segundo lugar, viendo esta determinación infalible de la voluntad, el intelecto conoce que este acontecimiento se producirá. La moción contingente sigue un orden inverso al de la moción necesaria. En la moción necesaria, el principio primero es la naturaleza, y por ello ella está determinada; en la moción contingente, el principio primero es la voluntad, y la acción natural del intelecto se produce sólo como consecuencia de su acto libre.

La moción contingente interna acabada de este modo por la voluntad precede a la moción exterior por el poder. Éste es totalmente contingente y depende inmediatamente de la voluntad como de su principio. Nos hallamos aquí en un punto crucial de la doctrina escotista de los posibles, en tanto que permite comprender que existe contingencia en el mundo. Ante todo se trata, para Duns Escoto, de impedir que ninguna verdad acerca de la existencia actual de un posible cualquiera se imponga a la intelección divina misma, y por pleno derecho. Ceder en este punto hubiera significado para él condenarse al mundo grecoárabe de la necesidad, pues si la verdad de un contingente sólo podía ser constatada por el intelecto divino sin que Dios mismo fuera su causa, lo posible determinaría el intelecto divino, el cual a su vez determinaría a la voluntad divina. Éste sería el universo de Avicena. Para quebrantar su necesidad, es preciso que la voluntad de Dios disponga a su gusto de la verdad de lo contingente, y que sea dueña de decidir cuáles de los posibles están llamados o no a realizarse[89]. Por lo tanto, una verdad contingente nunca mueve a la esencia divina como tal a conocerla en virtud de una moción natural; es la voluntad divina, causa de esta verdad contingente, quien la propone en primer lugar al entendimiento divino. En el conocimiento divino no existe ninguna consecución necesaria de los contingentes, la cual estaría obligada a consentir la voluntad divina.

Este punto decide todo. Duns Escoto sabe que tiene en su contra a los filósofos, particularmente a los dos que consideraba como los más célebres: Aristóte-

---

89 Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, n. 16.

les y Avicena[90]. Cuando se pregunta si existe contingencia en el origen del mundo, *philosophi a theologis discordant et e converso*[91]. Para los filósofos, la inmutabilidad y la necesidad de Dios no constituyen más dificultad que para los teólogos; lo que les estorba es la mutabilidad y la contingencia de los seres finitos. Duns Escoto conocía bien sus doctrinas y las interpretaciones que de ellos se habían propuesto antes que él, pero rehusándose una vez más a imponerles más absurdos que los que ellos han efectivamente sostenido, o que los que se deben deducir necesariamente de sus escritos, ha propuesto una interpretación que le parecía la más razonable[92], aunque, aun reducida a estos límites, fuera todavía inaceptable para un teólogo. Expondremos sucesivamente esta doctrina de los filósofos y las razones que obligan a rechazarla.

Observemos en primer lugar que Duns Escoto considera que Aristóteles y Avicena concuerdan en este punto fundamental: algo puede ser posible por sí y sin embargo necesario por otro, en tanto que necesariamente causado por él. Él cree que Aristóteles ha atribuido este modo de ser a todas las Inteligencias separadas que se ubican más acá de la primera y que, retomando esta misma posición, Avicena ha explicado el pensamiento de Aristóteles sin contradecirlo[93]; por lo tanto, podemos partir de la doctrina aviceniana de los posibles con la certeza de no equivocarnos acerca del adversario de Duns Escoto.

Según Avicena, es necesario el ser cuya no-existencia implica contradicción, por el contrario, el posible es aquel en el cual ni la existencia ni la no-existencia implican contradicción. Hasta aquí, nada particularmente destacable, pero sí lo es lo que sigue, puesto que Avicena agrega que un ser que de suyo sólo es posible, puede ser al mismo tiempo necesario por su causa, si ésta es necesaria en su ser y produce necesariamente este efecto. Él no ve ahí ninguna contradicción, dado que el ser, tal como lo concibe Avicena, es enteramente definido por su esencia. Si su existencia no es necesaria por esencia, él es posible, y aun cuando una causa exterior debería causarlo necesariamente, no seguiría siendo menos lo

---

[90] "Primo inquiretur intentio philosophorum in hac quaestione, scilicet Aristotelis et Avicennae, qui magis sunt famosi inter philosophos". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 8, q. 3, n. 4.

[91] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 3; t. 1, pp. 642-643.

[92] "De intentione istorum philosophorum Aristotelis et Avicennae, nescio: sed nolo eis imponere absurdiora quam ipsi dicant, vel quam ex dictis eorum neccesario sequitur, et ex dictis eorum volo rationabiliorem intellectum accipere quem possum". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 8; t. 1, pp. 646-647. Ver en n. 6-7, pp. 644-646 y n. 10, pp. 647-649, las interpretaciones del necesitarismo de Aristóteles y Avicena que él cree arbitrarias, y cuya responsabilidad, en consecuencia, se niega a atribuirles.

[93] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 8, q. 3, n. 19. Acerca de la posición de Avicena, ver el ensayo de G. Smith, "Avicenna and the Possibles", *The Neo-Scholasticism*, 1943 (17), pp. 340-357.

que es, es decir un ser simplemente posible. La necesidad de su existencia puede ser absoluta, y sin embargo no pertenecerle de ninguna manera, porque no tiene que ver con su esencia. Un ser de este tipo, aún mientras existe necesariamente en virtud de una necesidad que no es la suya, es por lo tanto "un posible-por-sí-necesario-por-otro": *possibile per se necesse ex alio*.

Esto no es todo, pues si aquello que sólo es necesario por otro sigue siendo siempre posible por sí, es seguro, cuando un posible por sí accede a la existencia, que no es necesario sino por otro. En efecto, si fuera imposible por sí, nada podría hacerlo existir; si siguiera siendo un simple posible por sí, podría existir, pero no existiría, y nada distinguiría a los posibles que existen de aquellos que no existen. La única disposición nueva que se encuentra entonces en él es la existencia, y dado que nada cambiaría para él si sólo se tratara de una existencia posible, sólo es posible explicarlo a través del acto de una causa necesaria. En tanto que Avicena no piensa en la causa, a la vez necesaria por sí y libre ante el resto, que será el Dios de Duns Escoto, la existencia actual de lo posible realizado sólo puede explicarse para él a través de la necesidad de su causa. Todo posible realizado es, entonces, necesario por otro.

La interpretación que Duns Escoto brinda de esta doctrina testimonia una vez más su notable perspicacia. Con razón, él ve su centro en esta misma noción aviceniana de la esencia a la cual nos conducen sin cesar tantos caminos diversos. Considerada en sí misma, la esencia es únicamente lo que ella es, tal como lo establece su definición, en su quididad propia e independientemente de toda otra determinación. Por lo tanto, la esencia no es de suyo ni una ni múltiple, ni singular ni universal, pero entre todas las determinaciones accidentales a las cuales ella es y sigue siendo indiferente, la más destacable es la existencia. Una esencia sigue siendo exactamente lo que es, exista o no. Por ello, por otra parte, es el tipo mismo de lo posible, pero por ello también, aún mientras existe bajo la acción necesaria de una causa ella misma necesaria, sigue siendo de suyo pura posibilidad. La existencia que recibe le sigue siendo ajena en tanto que ella misma es esencia. Por lo tanto, es la accidentalidad aviceniana de la existencia la que justifica esta doctrina del "posible necesario", y es lo que magistralmente ha expuesto Duns Escoto en la justificación que él mismo propone de la tesis de Avicena, antes, por supuesto, de refutarla: "Aquello que recibe de otro la existencia no incluye la existencia en su quididad; ahora bien, concebir precisamente la quididad como no incluyendo la existencia, implica concebirla como en potencia con respecto a la existencia, es decir como no existente de suyo. Por ejemplo, concebir a la humanidad precisamente[94] en tanto que humanidad, es concebirla en potencia con respecto a la existencia, como por otra parte lo está

[94] Casi no es necesario observar que *praecise* tiene aquí valor técnico; significa: concebir "humanidad" con prescindencia de toda determinación accidental a la esencia.

con respecto a todo lo que no tiene y de lo cual es susceptible. De este modo habla Avicena de la quididad cuando dice de ella, *Metaphysica*, V, c. 1, que para todo ser de este tipo, la existencia es un accidente de la esencia, porque no está incluida en su concepto formal, y porque la quididad está en potencia con respecto a todas las determinaciones de este tipo, como lo uno y lo múltiple, etc. Digo que Aristóteles ha establecido que toda Inteligencia distinta a la primera es en este sentido posible de suyo y en potencia con respecto a la existencia, porque ninguna de ellas incluye la existencia en su concepto formal. Por lo tanto, Aristóteles y Avicena están de acuerdo”[95]. Precisemos: ellos concuerdan, con una perfecta coherencia, en las consecuencias del principio falso acerca del cual están de acuerdo en primer lugar, a saber: Dios se comporta de una manera necesaria con respecto a todo lo que es fuera de Él, sea que su acción lo alcance inmediata o mediatamente[96].

Esta discusión conduce a una de las divergencias primitivas entre filósofos y teólogos, donde no es posible ninguna conciliación porque existen principios contrapuestos. ¿Por qué Aristóteles y Avicena creen que Dios actúa necesariamente? Indudablemente porque, en su opinión, la necesidad es un modo de ser más perfecto que la contingencia, de donde se sigue que la causa más perfecta debe actuar con necesidad. Agreguemos, pues Duns Escoto lo sabe, que el argumento que acaba de usar a favor de la contingencia puede volverse en favor de la necesidad. Decíamos que hay contingencia en el mundo; entonces debe haberla en su primera causa. Indudablemente, pero también existe necesidad en el mundo; por lo tanto, se puede decir que la primera causa debe causar su efecto con necesidad. Para convencerse de que existe causalidad en el mundo basta con ver actuar las causas naturales; ahora bien, las causas están esencialmente ordenadas y, en un orden de este tipo, lo que ocurre a continuación sólo puede ser necesario si lo que ocurre antes lo es también; en tanto que las conexiones de los efectos con sus causas están esencialmente ordenados, ninguna de ellas puede ser necesaria a menos que la conexión del primer efecto con su causa ya lo sea[97].

La respuesta de Duns Escoto es instructiva, puesto que ella hace ver claramente que, en tanto que la posición de los filósofos está ligada a una cierta no-

---

95 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 8, q. 3, n. 19.

96 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 9; t. 1, p. 647. En lo que precede inmediatamente: “Respondeo igitur, quod Aristoteles simul et Avicenna posuerunt Deum necessario se habere ad alia extra se; et ex hoc sequitur quod quodlibet aliud necessario se habet ad illud ipsum quod quasi immediate comparatur ad ipsum, vel non mediante motu… Tenendo illud falsum fundamentum, scilicet Aristotelis, ponendo ipsum esse causam necessariam, non videtur contradicere sibi ponendo causatum necessarium”. Cfr. Avicena, *Metaphysica*, V, c. 1; ed. 1508 f° 86 v.

97 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 12; t. 1, pp. 649-650.

ción de la causa suprema, se debe transformar esta noción misma si se quiere evitar la consecuencia que se obtiene de ella. En efecto, ellos argumentan remontándose de la causalidad natural a Dios, como si aquello que es verdadero de las causas segundas lo fuera también de la causa primera. Esto implica olvidar que los modos de causalidad dependen siempre del modo de ser de las causas. Un agente natural segundo sólo actúa porque necesita producir o porque necesita aquello que produce; su causalidad es en cierto sentido necesaria para su propia perfección, pero no ocurre lo mismo con la causa primera, que no obtiene ninguna ventaja de sus efectos[98]. Las dos concepciones del universo están separadas por la idea nueva de un ser infinito y perfecto *en el orden del ser mismo*.

Es verdad, y Duns Escoto no lo ignora, que Avicena mismo interpreta la causalidad del Primero como una “liberalidad”. La fecundidad platónica del Bien reaparece en su doctrina. El efecto del Primero no es la finalidad de su acto, y si causar la perfección en otro resulta de la perfección de su ser, la perfección que causa no agrega nada a la suya, sólo se desprende de ella[99]; por lo tanto, no parece imposible que el Primero cause a la vez necesariamente y por liberalidad pura, lo cual permitiría comprender que el mundo sea a la vez obra de una causa perfecta y sin embargo necesariamente causado[100]. En efecto, en un universo concebido de esta manera, sigue siendo cierto decir que el Primero actúa en función de un fin, que es él mismo, no porque tenga necesidad de este fin, sino porque Él lo es.

Para responder a esta objeción, es preciso ceñir aún más el punto en el cual se separan estas dos doctrinas, es decir la relación de la causa primera con los posibles. Según Avicena, los inteligibles derivan necesariamente de Dios, en el sentido en que su intelecto los conoce necesariamente a la vez en sí mismos y en el orden de sus conexiones necesarias. La totalidad de lo posible se ofrece a él en un estado de determinación completa, y su liberalidad, que sólo es otro nombre de su voluntad, no tiene más que hacer que darle la existencia según el orden mismo en el cual los conoce su intelecto. No existe rastro aquí de la voluntad del Dios de Duns Escoto, quien, eligiendo libremente entre la infinitud de esencias creables, decreta cuáles de ellas serán efectivamente realizadas. El Primero de Avicena no tiene la opción; un posible que en el curso de una dura-

---

98 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 13; t. 1, p. 650.

99 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 13; t. 1, pp. 650-651. Cfr. Avicena, *Metaphysica*, VI, c. 5.

100 El mismo Duns Escoto utiliza esta noción de “liberalidad” para expresar la fecundidad de un ser cuya acción brota de la plenitud de su perfección: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 7, a. 2, n. 4; t. 1, p. 243.

ción infinita nunca será llamado a realizarse, sería en realidad un imposible; por ello todo lo posible existe necesariamente una vez en virtud del Primero.

Se puede observar mejor que nunca qué importancia tenía para Duns Escoto la demostración de la existencia de un *ens infinitum*, pues si Dios es verdaderamente infinito "en ser", y no sólo en potencia o en inteligencia, él es por lo mismo infinitamente perfecto, de manera que nada de lo que puede existir fuera de Él le está ligado con una relación necesaria. En tanto que su esencia es un bien perfecto, su voluntad no puede no quererla, pero no existe otra cosa que ella quiera con una voluntad necesaria, porque ninguna otra cosa es un bien tal que deba ser necesariamente querido. Una voluntad fijada en una esencia por sí y necesaria, no está obligada a querer aquello que sólo tiene una relación accidental con ese objeto. Ahora bien, las criaturas no tienen ninguna relación esencial con Dios, cuya esencia se basta a sí misma; por lo tanto, no tiene que quererlas para sí como si fueran medios esencialmente ordenados al fin que es él mismo. Ellas no le agregan nada, Él no necesita de ellas para ser ni para conocerse[101]; ellas no se imponen necesariamente a su voluntad.

Al mismo tiempo, se observa por qué, al atribuir a las ideas divinas un ser "diminutivo" de objeto conocido, Duns Escoto siempre se ha rehusado a convertir a este *esse objectivum* en un ser subjetivamente real. Si en lugar de establecer la idea como un objeto cuya entidad toda consiste en el hecho de "ser conocido", le hubiera atribuido una realidad subjetiva propia, hubiera convertido a la intelección divina en una creadora de seres eternos y necesarios como ella. La voluntad de Dios debe intervenir libremente en la elección de los posibles a realizar para que sólo Él sea necesario[102]. Conviene observar también que tampoco esta elección voluntaria es creadora de ser. Del mismo modo que el intelecto divino produce la idea en el *esse cognitum*, la voluntad divina produce lo posible en el *esse volitum*. Estas dos operaciones, que son eternas, no causan por sí mismas ninguna existencia; por ello también la libertad de Dios con respecto a lo contingente reside primeramente y por sí no en el poder de producir un acto que se confunde con su esencia, sino en transformar un *esse volibile* en *esse volitum*. Cuando el "querible" es producido como "querido", la voluntad divina alcanza con esto su término[103]; para que lo querido se convierta a su vez

---

[101] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 15; t. 1, p. 652. La importancia de este punto ha sido muy bien vista por E. Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, p. 188.

[102] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 16; t. 1, p. 653.

[103] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39, q. unica, a. 3, n. 21.22; t. 1, pp. 1222-1223. La conciliación de la ciencia divina, que es infalible, con la contingencia de los seres, no es imposible. El intelecto de Dios ofrece a su voluntad términos simples cuyos diferentes modos de composición son objetos de conocimiento puramente especulativo. Su voluntad elige una de estas complexiones posibles, y, al quererla, "facit illud determinate esse verum: hoc erit pro A". Esto es contingente, pues Dios podría querer lo contrario, pero dado que quiere y conoce por su esencia, Dios

en un existente, es preciso que intervenga el poder ejecutivo de Dios. La creación de los contingentes a través de su poder culmina lo que había comenzado su elección a través de su voluntad.

4. Creación de los contingentes

Una relación de necesidad entre las cosas y Dios se revela como imposible, no por parte de las cosas, sino por parte de Dios. Un ser supremamente necesario es un ser que se basta a sí mismo, es decir que puede existir tal como es, aun cuando no exista otra cosa más que él. Plantear que un posible esté ligado a él por una relación necesaria, si se toma aquí necesario en el sentido pleno del término, implica admitir no sólo que el efecto no puede existir sin su causa, sino que su causa está necesariamente determinada a producirlo. Esto es tanto como decir que ella no podría existir sin el efecto, como así tampoco éste sin ella; por lo tanto, ella no sería necesaria. Para que lo sea, es preciso que pueda existir sin él y que, si ella lo causa, lo haga libremente[104].

Causar libremente seres posibles cuya existencia no es de ningún modo necesaria es crearlos. Ciertamente, la noción de creación tropieza, en el pensamiento de los filósofos, con dificultades que ya hemos señalado. Son exactamente las mismas, o, más bien, es la misma. Debíamos elegir entre un universo de la inmutabilidad, de la necesidad y de la eternidad y un universo de la novedad, de la contingencia y de la temporalidad. La creación no hace más que plantear bajo una forma extrema el mismo problema, pues para que Dios cree el

---

sabe por esencia lo que quiere; Dios sabe pues de manera infalible y por esencia, como consecuencia del decreto de su voluntad, que es cierto que *x* existirá en un momento *A*. Por lo tanto, Dios conoce de manera infalible la verdad de los futuros contingentes, y la conoce como la de las ideas, por su esencia; al mismo tiempo, "stat contingentia objecti cogniti, quia voluntas, volens hoc determinate, contingenter vult hoc"; *Opus Oxoniense*, I, d. 39, q. unica, a. 3, n. 24; t. 1, pp. 1224-1225. La predestinación es propiamente este acto de la voluntad divina que elige un ángel o un hombre para la gloria celestial (*Opus Oxoniense*, I, d. 40, n. 2; t. 1, p. 1240). Ella es infalible, pues al ser inmutable, Dios no puede sucesivamente no predestinar a una criatura luego de haberla predestinado, ni tampoco, porque es contradictorio, no predestinar a un predestinado; pero ella sigue siendo contingente, pues Dios podría condenar a quien predestina, o a la inversa. En este sentido, sigue siendo eternamente verdadero decir que un predestinado puede ser condenado y que el condenado puede ser predestinado a la gloria. La inmutabilidad de un decreto contingente no quita nada a su contingencia intrínseca; sigue siendo inmutable y eternamente contingente. Cfr. *Opus Oxoniense*, I, d. 40, q. unica; t. 1, pp. 1240-1242. Esta noción de la libertad será retomada más en detalle a propósito de la voluntad humana.

[104] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 17; t. 1, p. 653.

mundo de la nada, se debe admitir que Él mismo haga algo que nunca había hecho, es decir que esté sometido a la mutabilidad. Más aún cuando no se observa con claridad por qué Dios tomaría súbitamente esta decisión. No podría ser por azar, puesto que Él actúa para sí mismo, en tanto que fin supremo. No podría ser por naturaleza, pues aquello que actúa por naturaleza no tiene la opción del momento. No podría ser por voluntad, ya que en tanto que tiene el poder de producir el mundo en todo momento, no se ve por qué un tiempo le parecería mejor que otro. Sin embargo, el Génesis lo dice: “In principio creavit Deus coelum et terram”. Y no sólo lo afirma la Escritura, sino que lo aprueba la razón, pues existe contingencia en el mundo, y ella sólo es posible si el mundo es creado.

¿Qué se entiende por crear *ex nihilo*? En tanto que la nada no es nada, no puede entenderse por ello que la nada sea una materia a partir de la cual el mundo sería hecho, como por ejemplo un cofre es hecho de madera. El único sentido posible de la expresión es que, antes de la creación, no existe nada, y que luego de la creación existe el ser contingente. Se trata por lo tanto aquí de un orden de sucesión, y, si se puede decir, de duración. Este sentido debe aún precisarse, puesto que no se ve inmediatamente de qué modo algo podría venir “después de la nada”, o de qué modo el no-ser puede preceder al ser.

Para encontrar un sentido positivo a esta fórmula, retornemos una vez más a la noción de “naturaleza”. Considerada en sí misma, ella no incluye ninguna determinación, ni siquiera la existencia. Tampoco la excluye, ya que puede recibirla, pero no la incluye, pues sólo la tendrá si su causa eficiente se la brinda. Por lo tanto, la naturaleza en sí misma no posee existencia, y, en este sentido, se puede decir que la ausencia de existencia “precede” a su existencia. El aire no es luminoso por sí mismo; supongamos sin embargo que estuviera eternamente iluminado; esto no le impediría estar en tinieblas por naturaleza “antes” de ser luminoso de hecho, puesto que si se hace abstracción de la causa a partir de la cual obtiene su luz, se lo encuentra tal como es en sí mismo, es decir no luminoso. En síntesis, en tanto que indiferente por sí a la luz o a la oscuridad, sigue estando esencialmente desprovisto de una y otra. Lo mismo ocurre aquí. La esencia creable, tal como la conoce Dios, es en sí misma sin ninguna existencia, de modo que su propia nada de *esse* la precede de algún modo[105]. Crear una naturaleza de la nada es conferirle la existencia después de la nada de existencia, la cual, precisamente en tanto que naturaleza, ella padece permanentemente; es en este sentido que nos preguntaremos si es posible la creación.

Es importante establecer qué es lo que piensa exactamente Duns Escoto de la posición de los filósofos acerca de este punto. Es difícil pensar que le haya podido atribuir a Aristóteles la doctrina de la creación *ex nihilo*, menos a causa de

[105] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 1, q. 3, a. 3.

la dificultad de encontrar textos para apoyar esta tesis, que porque convertir al Dios de Aristóteles en un creador propiamente dicho hubiera implicado aproximarlo de manera extraña al Dios de la teología cristiana. Duns Escoto no dice que el Dios de Aristóteles crea el mundo *ex nihilo*, sino que sostiene con mucho tino que nada impediría a Aristóteles sostenerlo a partir de sus propios principios[106]. Después de todo, es lo único que importa, pues aun cuando debía renunciar a suscribir las consecuencias que se pueden deducir de sus principios, seguiría siendo cierto decir que el Filósofo hubiera debido demostrar la posibilidad de la creación a través de la razón natural[107].

En efecto, es verdad que, en el mismo Aristóteles, Dios puede causar inmediatamente un efecto en el sentido en que no existe entre ellos ningún otro efecto que se interponga. Ahora bien, un efecto inmediato de Dios es causado totalmente por Él; por lo tanto Dios puede causar totalmente un efecto, lo cual es exactamente crearlo. Es evidente que Dios puede crear inmediatamente un efecto, pues para negarlo debería admitirse que antes de este primer efecto debe existir otro, luego otro antes que éste y así sucesivamente al infinito, lo cual significaría que Dios no puede causar en absoluto. No es menos evidente que este primer efecto es causado en la totalidad de su ser, puesto que, dado que no existe nada entre una causa y su efecto inmediato, ella lo causa completamente. En este sentido, en la doctrina de Aristóteles, dependen de Dios la primera Inteligencia separada, el Cielo, y, como él mismo lo dice, toda la naturaleza[108]. Es una consecuencia por otra parte inevitable, pues el universo está constituido por partes esencialmente ordenadas entre sí y a la primera causa; ahora bien, todo aquello que está ordenado a la primera causa, precisamente porque depende de ella en su esencia, sólo existe por ella. De este modo, el universo entero depende de un efecto primero e inmediato, que depende él mismo totalmente de la primera causa y del cual se puede decir con derecho que es creado, dado que recibe el ser luego de su propio no-ser, presuponiendo como única causa a Dios[109].

---

[106] "Dico ergo ad istum articulum, quod etiam ex mente Philosophi, Deus potest sic creare, hoc est, quod potest creare aliquid post nihil ordine naturae, sine aliquo praesupposito quod sit pars causati, et non solum sicut forma causatur de novo, quia licet nihil ejus praexistebat, tamen aliquid praesupponebatur, quod recipit formam. Sic non est in creatione, quia nihil praesupponitur, nec tanquam pars nec tanquam recipiens, sed post non esse totale ordine naturae, datur esse". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 1, q. 3, n. 8.

[107] "Patet ergo per rationem naturalem quod etsi Philosophus hoc non diceret, quod possit probari aliquid esse a Deo causabile hoc modo". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 1, q. 3, n. 9.

[108] Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 7, 1072 b 14.

[109] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 1, q. 3, n. 8.

Hasta aquí se trata únicamente de la creación inmediata de sustancias separadas, formalmente necesarias y eternas. Duns Escoto ha elegido un caso en el cual la materia no era tenida en cuenta; estaba en su derecho hacerlo, pues su intención se limitaba a probar que en la doctrina de Aristóteles se halla al menos un caso de producción total de un ser por parte de Dios: la de la primera Inteligencia separada. Con ello basta para establecer que la noción de creación es racionalmente justificable, que era lo que debía demostrarse.

En cambio, no se encuentra nada en Aristóteles que sugiera que la creación del mundo en el tiempo sea filosóficamente demostrable. Esta segunda tesis no se sigue de manera manifiesta de la primera, dado que ya no se trata de probar esta vez que la existencia de la naturaleza contingente le sea metafísicamente posterior, sino que le sea posterior en el orden de la duración, en el sentido en que luego de una eternidad de no-existencia, esta naturaleza comenzaría finalmente a existir. Aristóteles no ha dicho nada acerca de esto, añade Duns Escoto, pero esto no prueba que no sea demostrable a través de la razón natural, pues es posible conocer a través de la razón natural cosas de las cuales nada han dicho los filósofos, como también, a la inversa, afirman muchas cosas que son racionalmente indemostrables[110]. Ahora bien, ocurre justamente que la *posibilidad* de una creación temporal se cuenta entre las verdades que sólo la razón natural puede demostrar. Examinaremos sucesivamente el problema de la creación y luego el de la creación en el tiempo.

Al definir la creación: "aliquid *de* nihilo producere in effectum", Duns Escoto hace notar que puede entenderse que el *de* indique una anterioridad de naturaleza o una anterioridad en el tiempo. En el primer sentido, es claro que los filósofos admiten la posibilidad de la creación. Es posible asegurarse de ello

---

[110] "Secundum membrum principale est de creatione, secundum quod est de nihilo, sive post nihil ordine durationis. Et dico quod Aristoteles non dixit Deum aliquid creare isto modo; nec propter hoc sequitur quod contrarium non possit esse notum per rationem naturalem; nec sequitur, Philosophi hoc posuerunt, igitur est notum demonstratione per rationem naturalem. Multa enim non posuerunt philosophi, quae tamen possunt cognosci per naturalem rationem; et multa ponunt quae non possunt demonstrari, quia per nihil, quod nobis apparet, potest demonstrari quod sint plures motores orbium, quando sufficeret Deus tantum". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 1. q. 3, n. 11. Observar, una vez más, que Duns Escoto habla de los "filósofos" y no de la "filosofía"; como se ve en la continuación inmediata del texto, el debate continúa entre *philosophi* y *catholici*, concebidos como a veces de acuerdo y a veces en desacuerdo. Aún cuando ambos utilizan la razón natural pura, el "filósofo" y el "católico" no dejan de ser lo que son. En cambio, este texto invita a limitar el alcance de una observación que hemos hecho en numerosas ocasiones: al menos en el plano de la crítica de las doctrinas, el teólogo todavía puede crear lo nuevo en el orden filosófico. Dado que él debe establecer a través de la razón que el objeto de la fe no es "imposible", está naturalmente conducido a ampliar considerablemente el campo de las posibilidades filosóficas. Existen ahí muchas cosas en las cuales los filósofos nunca han pensado.

leyendo a Avicena[111], ya que este filósofo ciertamente ha enseñado una cierta doctrina de la creación; más que lo que luego le ha reprochado la crítica y aun los sarcasmos de Averroes. Esto es también lo que hace difícil interpretar aquí el pensamiento de Duns Escoto. Averroes ha visto muy bien qué modificaciones había impuesto Avicena a la doctrina de Aristóteles, y ha denunciado correctamente su causa general. Lo que ocurre es que, dice, Avicena ha escuchado a los teólogos musulmanes y hace una mezcla de la teología de ellos y la suya[112]. Estamos seguros de que Duns Escoto conoce esta crítica, dado que la ha tomado de Averroes para dirigirla a su vez contra otra doctrina de Avicena. Ahora bien, si hay un punto en que la crítica tiene lugar es precisamente aquel del que aquí se trata. Duns Escoto invoca entonces aquí el ejemplo de un hombre que sabe que la metafísica contiene una cierta teología, para establecer que es posible demostrar racionalmente la creación en el tiempo. Sin duda, él pensaba que si la razón puede encontrar pruebas a favor de una conclusión, poco importa lo que haya sugerido en primer lugar, supuesto que éstas sean verdaderamente pruebas. Ésto sólo constituye una hipótesis verosímil, pero tiene en su favor un hecho: en el caso de la creación (que no es el mismo que el del primer objeto natural del intelecto) la prueba que Duns Escoto toma de Avicena descansa en un principio del cual él mismo nunca ha dudado que fuera accesible a la sola razón.

Naturalmente, se trata de la distinción aviceniana entre esencia y existencia en el ser finito, o más exactamente, de esta neutralidad existencial de la esencia que Duns Escoto ha heredado de Avicena. Hasta se podría decir que la ha reforzado, pues en Avicena lo posible terminará siempre por existir y la Causa necesaria por sí terminará tarde o temprano por brindarle la existencia que la esencia posible no incluye en su noción, mientras que el Dios de Duns Escoto, en virtud de su libertad misma, puede eternamente dejar en la nada una infinidad de posi-

---

[111] Avicena, *Metaphysica*, VI, c. 2; 92 r c

[112] "Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existinavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei. Et mirum est de isto homine, quomodo erravit tali errore; et iste audivi Loquentes in nostra Lege, cum quorum sermonibus admiscuit ipse suam scientiam divinam". Averroes, *In Metaphysicam*, ed. Venise, 1552, IV, 3; t. VIII, f° 32. No se trata aquí directamente de la creación, sino que la observación es de carácter general, y dado que la distinción aviceniana de *esse* y *essentia* se explica, en el pensamiento de Averroes, por el hecho de que Avicena había tomado la noción de creación de los teólogos musulmanes, nos hallamos exactamente en el centro del tema. Es posible confirmar este punto por Averroes, *Destructio destructionum*, disp. VIII; t. 9, f° 43: "Et debes scire quod innovatio, quam Lex declaravit de hoc mundo, est ejusdem speciei cum innovatione quae apparet hic… Quod vero existimat secta Assaria quod natura possibilis sit innovata, et creata ex nihilo, est id in quo certant cum eis philosophi…". La oposición averroísta entre filosofía y teología ha dejado rastros. La condena de 1277 le había dado un sentido concreto.

bles. Por lo tanto, no existe ningún vínculo directa o indirectamente necesario entre la esencia, tal como la concibe Duns Escoto, y su existencia actual.

Dicho esto, éste es el argumento de Avicena retomado por Duns Escoto: "Considerada *ex se* (por sí misma), la naturaleza del efecto no tiene de dónde existir; pero considerada en relación con su causa, ella tiene de dónde existir. Ahora bien, para el intelecto, lo que ella tiene por sí misma [*ex se*] es anterior (aunque no con una anterioridad de duración), dado que su naturaleza consiste en ser por otro. Es lo que se denomina *creación* en los sabios", a saber: dar el ser a una cosa que no era absolutamente nada[113]. En otras palabras, en el orden de la duración, la esencia misma no puede tener nada antes de que su ser haya sido creado, pues, hasta ese momento, ella no es nada; pero en el orden de naturaleza para el intelecto que la concibe en sí misma, ella no tiene de dónde existir, ya que la existencia no está incluida en su noción. Precisemos sin embargo que la quididad de la existencia no implica de suyo que ella exista ni que no exista. Ella no contiene estas determinaciones ni en conjunto ni separadamente. No incluir el ser es diferente a no incluir el no-ser. Lo que Avicena quiere decir, según Duns Escoto y en realidad, es que, precisamente en tanto que tal, "la criatura no tendría ningún medio para existir si una causa extrínseca no le confiriera el ser", o, para decirlo mejor, "si una causa extrínseca no excluyera su no-ser al darle el ser". Digamos por tanto, no que la naturaleza de la criatura consiste en no existir, sino que, considerada formalmente y en sí misma, su naturaleza no consiste en existir[114]. En síntesis, si existen esencias que no tienen en sí mismas su propia razón de ser, su existencia sólo puede resultar de una creación.

La posición de Duns Escoto frente a Aristóteles y Avicena es aquí digna de atención. Para él, estos dos filósofos cometen un error similar, al concebir ambos como necesaria la relación de Dios con todo lo que viene de Él, ya sea inmediatamente o a través de un intermediario inmutable. La única contingencia que reconocen es la del azar y la del mal, que se explica por la interposición de la materia entre la causa primera y sus efectos últimos. En esto se equivocan; pero Avicena no lo hace al sostener, a pesar de Averroes, que un efecto que de suyo sólo es posible, puede convertirse en necesario por su causa. Sea lo que fuere que se haya dicho, no existe ahí ninguna contradicción, precisamente porque, según Avicena, un posible no es de suyo necesariamente existente ni necesariamente no existente. Dado que no implica ninguna de estas determinaciones,

[113] Este texto de Avicena (*Metaphysica*, VI, c. 2) es citado por Duns Escoto en *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 7; t. 1, p. 646, y una segunda vez en *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 2, n. 3; t. 2, p. 24.

[114] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, a. 2, n. 3; t. 2, p. 25.

en ningún sentido, cuesta observar por qué razón no recibiría de manera indiferente una u otra, ni tampoco, sucesivamente, una y otra[115].

Retengamos de esto sólo que, según Duns Escoto mismo, la neutralidad existencial de la esencia finita tiene como consecuencia necesaria que, si ella existe, su existencia debe haberle sido dada por otro, y esto de manera completa, integral y absoluta. Y ciertamente le es esto necesario: dado que su esencia no incluye estrictamente *nada* que le permita existir, ella existe verdaderamente *de nada* en lo que es de sí misma. En tanto que es causada *de nada*, es creada. Por lo tanto, toda existencia actual finita presupone su creación.

El argumento es claro, pero es posible preguntarse una vez más si se trata aquí de una prueba de "filósofo" o de una prueba de "teólogo". Indudablemente, ella apela a Avicena, pero además de que este último no era indemne a toda teología, su posición no era idéntica a la de Duns Escoto. Avicena admitía que un ángel podía crear *ex nihilo*, aunque fuera él mismo creado. Duns Escoto no lo admite, pues la noción de creación es inseparable en su opinión de la de causalidad inmediata, y el ángel es una causa mediata, cuyo ser al menos debe haber sido creado antes que él cree a su vez. La prueba auténticamente escotista de la posibilidad del acto creador, que él propone como suya luego de haber rechazado las otras, es que Dios puede "inmediatamente causar y hacer algo". Esto es tan cierto que, si no pudiera causar algunos seres de manera inmediata, es decir sin causas intermediarias, no podría causar ningún efecto, ni aun mediatamente, dado que no sería causa de la causa. No es posible dudar aquí acerca del sentido de la doctrina. Decir que Dios crea, es tanto como decir: "immediate producit, nullo alio praesupposito"[116]. Ahora bien, se sabe por otra parte que este poder de producción inmediata, que no requiere necesariamente una causa intermediaria, es lo que Duns Escoto denomina la omnipotencia divina, entendida en el sentido en que se verá lo creen los "católicos" sin poder demostrarlo. Si la prueba escotista de la creación presupone un dato de fe, ¿es posible considerarla como una prueba de filósofo?

Es preciso distinguir. Duns Escoto no duda de que Avicena[117], y quizá también Aristóteles, hayan enseñado la "producción inmediata" por parte de Dios de la primera de las Inteligencias separadas. Existe entonces, en la doctrina de los filósofos, al menos un ser que Dios ha creado. De ahí parece resultar que la noción de creación sea naturalmente demostrable. La posición de Duns Escoto difiere de la de los "filósofos" acerca de otros puntos además de éste. En primer lugar, la omnipotencia divina, tal como la conciben los católicos, es libre: Duns Escoto nunca ha pretendido que los "filósofos" hubieran concebido como libre

---

115 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, sect. 1, n. 8; t. 1, p. 647.

116 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 2, n. 4; t. 2, p. 26.

117 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 2, n. 4; t. 2, p. 26.

la producción del primer ser creado por el creador. Luego, la creación de la cual hablan los "filósofos" se detiene en el primer causado, porque es el único ser que es "inmediatamente" causado. Si se admite, con Duns Escoto, que crear es causar todos los seres *ex nihilo*, inmediatamente y sin causas intermediarias, la noción de creación requiere la de omnipotencia tal como la entienden los *catholici*, para quienes Dios ha creado todo a la vez, directa e inmediatamente, sin que el más modesto y último de sus efectos deba lo que fuere a otra causa que no sea su omnipotencia creadora. Por ello, al leer a Duns Escoto, no nos equivocamos en pensar que existe aquí superación del filósofo por el teólogo, pues, en su opinión, los hechos prueban que la noción de creación es naturalmente accesible a la razón hasta un punto que efectivamente han alcanzado los filósofos, más allá del cual recibe un sentido más absoluto, que la razón aprueba, por cierto, pero que no ha sabido descubrir y no podría demostrar.

Quizá se lo vea mejor al examinar esta segunda parte del problema: ¿la razón prueba que el mundo haya sido creado desde toda la eternidad, o que haya comenzado en el tiempo? Naturalmente, el bloque de los "filósofos" está aquí sólidamente unido contra el de los teólogos. Entendida como implicando una duración finita del tiempo, al menos en el pasado: "negatur communiter creatio a philosophis". Era inevitable. Dado que ellos enseñan que Dios produce necesariamente lo que produce de manera inmediata, y dado que lo que produce de manera mediata, es decir por intermedio de causas segundas, es también producido por Él, se puede decir que ninguno de los efectos de Dios, inmediato o no, es producto de nada de modo contingente[118], de donde resulta que la creación existe por toda la eternidad.

Ciertamente, un Dios cuya acción es de este modo necesaria, y naturalmente necesaria, no podría producir nada que sea nuevo; pero en el punto en el cual nos encontramos, Duns Escoto ya ha probado que Dios causa de manera contingente todo efecto exterior a Él. Cuando la discusión de la inmutabilidad divina le ofreció la ocasión de hacerlo, el la tomó inmediatamente. Por lo tanto, de ahora en más la pregunta ya no consiste en saber si Dios puede causar un efecto contingente, sino un efecto contingente que sea nuevo. Ahora bien, no se observa ninguna razón por la cual esto fuera imposible. Dado que la voluntad de Dios es inmutable, no es posible admitir que, en tanto que quiere la existencia de lo contingente A, cambia luego de opinión y quiere que A no exista. No admitiremos en ningún caso que pueda existir lo nuevo en relación con la volición divina misma. Pero si se trata de la "producción" de un efecto nuevo, y ya no de una

[118] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 2, n. 5, t. 2, p. 26. Observemos por otra parte que, aun creado desde la eternidad, el mundo no sería eterno en el sentido en que Duns Escoto entiende la eternidad, es decir como aquello que excluye toda sucesión: *Quaestiones Quodlibetales*, VI, 14.

"volición" nueva, el problema es diferente. Lo producido puede ser nuevo sin que la volición del productor deje de ser inmutable. Tomemos un ejemplo, imaginario e imperfecto por demás, pero que sugerirá el sentido de esta tesis. Es posible admitir que el sol sea siempre igualmente luminoso y siempre expanda igualmente su luz alrededor de él. Supongamos que se crea un medio transparente al alcance de sus rayos: el sol lo iluminará sin modificar con ello en nada su propia acción. Pero supongamos además que la energía solar tenga modo de conservar este medio en el ser; el sol lo conservaría y continuaría actuando como actúa. Ahora bien, lo que sería cierto de este sol lo es más aún de Dios. Producir no exige del creador ningún esfuerzo, y, si crea, es a la criatura y no a Él a quien le ocurre algo. Eterna o temporal, la creación no compromete en nada a la esencia divina; por lo tanto, con respecto a esto, carece de importancia que lo que Dios produce sea eterno o nuevo. Lo que sí es cierto es que, *si Dios causara necesariamente*, su causalidad se ejercería eternamente y sus efectos serían necesariamente eternos. En este sentido, es natural que habiendo concebido la acción de Dios como necesaria, los filósofos hayan sostenido la eternidad del mundo, pero dado que Dios causa de manera contingente, Él puede causar lo nuevo tanto como podría causar lo eterno[119]. Para esto basta que su libre voluntad haya eternamente querido la existencia de un ser temporal.

La creación de un ser temporal por parte de una primera causa libre es racionalmente *posible*, pero no es posible remontarse más allá y decir por qué este posible se ha realizado actualmente. En otras palabras, dado que nuestro primer principio de explicación es aquí una voluntad libre, la pregunta acerca de cuál puede haber sido su causa carece de sentido. La causa es aquí esta voluntad, que en sí misma no tiene causa. Aristóteles ha dicho que no existe demostración de los principios de la demostración[120]; ahora bien, esto sigue siendo cierto aún con respecto a los contingentes, pues en tanto que estos no pueden resultar de lo necesario, es preciso detenerse en un primer contingente o seguir al infinito en la serie de causas. Así pues, "la causa primera de la cual no es preciso buscar otra es *este* querer mismo de Dios, a través del cual Él quiere *este* efecto que se halla aquí y lo produce *en tal momento determinado*. En efecto, del mismo modo que no existe razón para que Él haya querido que exista la naturaleza humana en tal individuo particular, y que ella fuera posible y contingente, no existe razón tampoco para que haya querido que tal cosa existiera en el presente y no más tarde. Si ha sido bueno que fuera, es sólo porque Él ha querido que fuera, y buscar la causa de esta proposición, aunque sea inmediatamente contingente, es buscar la causa o la razón de aquello cuya razón y causa no tiene sentido bus-

[119] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 2, n. 5, t. 2, pp. 26-27.

[120] Aristoteles, *Metaphysica*, IV, 6, 1011 a 8-10.

car”[121]. Parece que Duns Escoto recuerda aquí que, en el libro del *Génesis*, Dios crea en primer lugar los seres y sólo luego dice que ellos eran *valde bona*.

Este último punto no carece de importancia. Tomando en broma la idea de una creación del mundo en el tiempo, Averroes preguntaba: ¿qué podía haber esperado Dios para decidirse a crear? ¡Evidentemente nada! En un sentido, Averroes tenía razón, pero no como él lo pensaba, pues su irónica pregunta supone que la voluntad de Dios obtiene su bondad del objeto mismo que ella quiere, lo cual sólo representa el caso de nuestra voluntad. Cuando nuestra voluntad es recta, y si lo que ella quiere es bueno, ella lo hace de inmediato, a menos que tenga alguna razón para preferir otra cosa, en cuyo caso esperará un momento más favorable para realizar su primer proyecto. Por lo tanto, a propósito de un hombre, es lícito preguntarse qué razón debe esperar él para actuar. Pero hablamos aquí de Dios. Su voluntad no debe su bondad a la de su objeto; todo lo contrario, su objeto obtiene la suya de la bondad de su voluntad. No existe por tanto ninguna razón necesaria por la cual Dios quiera una cosa en el presente; absolutamente hablando, tampoco existe razón necesaria para que Dios quiera ninguna cosa; en síntesis, Dios no puede encontrar ninguna ocasión para “esperar” en la naturaleza de aquello que quiere[122].

La tesis es impresionante en cuanto a su pureza; casi podría decirse también en cuanto a su dureza, pero se la debe comprender ubicándola en su plano, que es el del teólogo que habla al filósofo la única lengua que comprende este último. ¿Qué hace aquí Duns Escoto? Establece, contra Averroes, Avicena y Aristóteles, la *posibilidad* de la creación del mundo en el tiempo. Para ser válida, su prueba debe ser puramente racional, y el principio en el cual ella descansa en efecto lo es: el ser infinito sólo puede tener a sí mismo como objeto necesario de su voluntad. De este modo, todo el resto es contingente en relación con el *ens infinitum*. Pero decir que el resto es contingente equivale a decir que nada, en este resto, tiene con qué mover a la voluntad divina con la suficiente fuerza para motivar su elección. Por más que se acumulen en la imaginación todas las “razones para quererlo”, ellas nunca explicarán que Dios quiera una cosa que no sea Él mismo, porque entre otra cosa y Él, la distancia es infinita. Por otra parte, antes que Dios no la quiera, no existe “otra cosa distinta de Él”; ¿de qué modo podrían encontrarse “razones para quererlo” en aquello que no puede tener nada de bien, dado que todavía no tiene ser? Estrictamente hablando, la pura voluntad de Dios es la única causa concebible de la creación del mundo en el cual estamos, con el comienzo en el tiempo que implica. Pero el teólogo le habla razona-

---

[121] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 2, n. 9; t. 2, p. 31. Precisemos que la libertad divina hace aquí que la existencia de tal contingente sea buena, pero ella no hace que su esencia sea lo que es.

[122] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 2, n. 10; t. 2, pp. 31-32.

blemente al filósofo a partir de una noción del ser infinito que trasciende el plano de la especulación metafísica y que, precisamente en tanto que tal, el filósofo no alcanza. Aun cuando habla de voluntad, el teólogo piensa en "caridad" y "amor". El historiador de aquello que hay de especulación racional en Duns Escoto tiene conciencia aquí, más que en ningún otro lugar, del error de perspectiva al cual expondría a su lector, aun cuando se cuidara de ello. No existe "síntesis metafísica" de Duns Escoto, o, si existe una, ella no representa su visión total del mundo. La única síntesis completa que Duns Escoto pudo haber concebido es una síntesis teólogica, cuyo centro se encuentra en la palabra de san Juan: *Deus caritas est* (I *Juan,* 4, 16). Se ha dicho con toda razón que es a partir de ahí que se esclarecen todas las tesis maestras con respecto a las relaciones de Dios *ad extra*[123], incluida ahí la única razón concebible de la creación del mundo y el motivo de la Encarnación. Sería una injusticia, y en primer lugar un absurdo, limitar a las dimensiones de la metafísica una visión del mundo que fue, ante todo, la de un teólogo.

Resta ubicar la posición de Duns Escoto con respecto a las de sus predecesores, lo cual él mismo ha hecho en numerosas ocasiones. Su propia conclusión viene a decir, en primer lugar, que Dios puede producir *ad extra* y hacerlo de manera contingente; luego, que no necesita nada para producir el mundo en toda la eternidad[124]. Por lo tanto, si la revelación enseña que el mundo creado ha tenido un comienzo, existen pruebas metafísicas de que esto no es *imposible*. También son pruebas necesarias de la posibilidad del hecho. La teología no puede alcanzar aquí otra cosa más que la dialéctica. Algunos teólogos adoptan sin embargo posiciones más extremas. Uno quiere que la creación en el tiempo sólo sea verdadera para la fe y teme que se ridiculice nuestra creencia ante los

---

[123] Notar la observación de R. Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, Leipzig, 1900, pp. 169-172, y la aprobación que le da E. Longpré, O.F.M., *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris, 1924, p. 140, n. 1. Un vasto esbozo de esta síntesis teológica se encuentra en en este libro, pp. 140-147. Se puede entender la irritación sentida por el R. P. Ephrem Longpré en la lectura del libro de B. Landry, *Duns Scot*, Paris, Alcan, 1922; pero para excusar a éste último, debemos recordar que en el pensamiento de su autor, y también en los títulos corrientes, la obra se intitulaba: *La filosofía de Duns Escoto*. Es arbitrario juzgar el pensamiento de Duns Escoto acerca de lo que éste último aceptaba como razones puramente filosóficas, y B. Landry ha caído a menudo en ello; pero también es arbitrario (aunque menos perjudicial para su pensamiento) atribuirle como filosóficas conclusiones que él mismo consideraba teólogicas. Todavía se ofrecen pacientes investigaciones a aquellos que quieran abordar el detalle de este último problema. Hasta aquí, todo el mundo ha sido algo expeditivo; esto no significa que tengamos necesidad de atacar ni defender, sino de observar y reflexionar.

[124] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, q. 1, q. 3, n. 11.

infieles al justificarla mediante argumentos sofísticos[125]; otro sostiene, por el contrario, que es posible demostrar la imposibilidad de una creación eterna, lo cual implica, dado que el mundo existe, que ha tenido un comienzo[126].

En lo que concierne al primer punto, Duns Escoto está completamente de acuerdo con santo Tomás acerca del principio según el cual es malo y perjudicial para la fe invocar razones sofísticas para defenderla, pero Duns Escoto sostiene que es bueno invocar razones necesarias, si es que las hay. En todo caso, esto no es peligroso para nadie, trátese de fieles o de infieles. No lo es para los fieles, pues al usar razones para hallar la verdad de aquello que creen, los teólogos católicos no se proponen eliminar el mérito de la fe. Del mismo modo que Anselmo y Agustín, que seguían además en esto la exhortación de *Isaías*, 7, 9 todo su esfuerzo apunta a comprender aquello que creen. ¿Cómo censurar a un cristiano que busca la inteligencia de su fe? Pero tampoco es peligroso para los infieles, dado que no se pretende probarles a través de razones necesarias el artículo de fe mismo, sino simplemente su posibilidad. Ahora bien, esto no carece de interés, ya que al establecer estas razones, quien las alega persuade al menos al no creyente de que no debe rechazar los artículos de fe bajo el único pretexto de que ellos son racionalmente imposibles[127]. Si él se resistía por esta razón, al menos se habrá suprimido este obstáculo y, con ello, se habrá contribuido a persuadirlo.

La posición de Duns Escoto es menos opuesta a la de santo Tomás de lo que pudiera parecer en un principio. Utilizan lenguajes diferentes para decir aproximadamente lo mismo. Las *rationes necessariae et verae demonstrationes*[128] de las que habla aquí Duns Escoto apuntan simplemente a probar que, en tanto que Dios es libre, bien hubiera podido crear tanto el mundo eterno como limitado en el tiempo. En suma, es lo que había dicho santo Tomás, para quien sólo la fe nos asegura que el mundo no ha existido siempre. En cuanto a las supuestas demostraciones de quienes creen poder probar que el mundo ha tenido un comienzo, Duns Escoto se contenta con establecer que ellas no tienen nada de necesario. Un buen indicio de ello es el hecho de que los filósofos hayan podido enseñar la eternidad del mundo sin observar ahí ninguna contradicción[129]. Y no

---

[125] Tomás de Aquino, *STh* I q46 a2, Duns Escoto discute con santo Tomás acerca de este punto en Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 1, q. 4, n. 18.

[126] Cfr. É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, [1]1924, VI, pp. 183-189.

[127] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 3, n. 10; t. 2, pp. 40-41.

[128] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 3, n. 10; t. 2, p. 41.

[129] "Confirmatur etiam, quia non videtur probabile quod tam praeclari philosophi, et tam diligenter veritatem inquirentes, et tam perspicaciter rationem terminorum concipientes, non vidissent contradictionem inclusam, si fuisset inclusa in terminis". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 3, n. 5; t. 2, p. 36. Observar que no se trata aquí de una prueba, sino de un *confirmatur;*

faltan las razones para ello. En primer lugar, lo hemos dicho, no existe ningún modo de encontrar una causa para la voluntad de Dios, quien carece de ella: no es posible probar que haya debido querer crear el mundo como temporal más que como eterno. Esta es la razón fundamental, y a ella se atiene el mismo Duns Escoto: el *verum necessarium* que rige la cuestión. Otras de ellas son dialécticas, en el sentido en que agregan un barniz de probabilidad a la posibilidad de la eternidad del mundo, pero también existen probabilidades en sentido contrario, y nada es más natural, dado que sabemos que Dios *hubiera podido* crear el mundo eterno, del mismo modo que lo ha creado temporal. Lo haya hecho o no, las razones siguen siendo las mismas; nunca se encontrará razón necesaria para justificar *a priori* un acto contingente.

Por una parte, la duración de una criatura no agrega nada a su perfección. Un hombre que vive diez años no es más perfecto que el que vive un día. Por lo tanto, una creación eterna no sería más perfecta ni menos posible que la que ha comenzado en el tiempo. Agreguemos que lo que constituye a la criatura como tal es el hecho de no tener de suyo su existencia. Se dice que, librada a sí misma, ella tiende a la nada: "tendit in non esse... quia est ex nihilo". Es verdad, pero también lo sería con respecto a una creación eterna. Si existiera una, ella tendería por sí misma eternamente a la nada. Tal es el caso, de hecho, de los ángeles y de las almas, que nunca dejarán de depender de Dios en su ser, ni dejarán sin embargo de existir. No existe entonces ninguna contradicción entre ser un universo eterno y ser un universo que, en lo que corresponde a él, tendería a la nada[130]. En cuanto a la famosa objeción de que si hubieran transcurrido un número infinito de días (que sería el caso en la hipótesis de un mundo eterno) Dios hubiera debido crear ya una infinidad de almas, es de una excesiva ingenuidad. En esa hipótesis se representa a Dios creando un alma por día, y de ahí la conclusión que un número infinito de días implicaría un número infinito de almas, aun cuando es imposible un número infinito actual. ¿Pero cómo no se observa que el problema es el mismo para un mundo que dura sólo un día? Pues un día se compone de una infinitud de instantes. También una sola hora se compone de una infinitud de instantes, en cada uno de los cuales Dios puede crear un alma, como hubiera podido hacerlo en cada uno de los días de un pasado infinito, si hubiera tenido uno. Ciertamente, la existencia actual de una infinidad de almas es imposible; crear esta infinidad de almas no es, en sí, algo factible, porque el infinito actual en el número implica contradicción. Por ello Dios no crea en un día una infinitud de almas; pero por la misma razón no hubiera crea-

---

por otra parte, él mismo no duda en decir que los "filósofos" se han contradicho, cuando piensa que los ha sorprendido *in fraganti*.

[130] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 3, n. 4; t. 2, pp. 35-36.

do esta infinitud de almas si hubiera tenido una infinitud de días en la eternidad del pasado[131].

Por otra parte, es posible argumentar para establecer que la noción de "creación sin comienzo" es una noción contradictoria. Se dirá, por ejemplo, que en un universo eterno, su conservación y su creación por parte de Dios serían idénticas. En otras palabras: no habría lugar para la creación, sino sólo para la conservación. O también que la criatura ha sido posible por toda la eternidad, y, de este modo, capaz de ser o de no ser. Para que ella tenga el ser, es preciso que lo haya recibido y adquirido. Su no-ser ha debido preceder en la duración al ser nuevo que ella ha adquirido en el momento de su creación. O también, como lo acabamos de decir, si el mundo no hubiera comenzado, existirían una infinidad de almas[132]. Es verdad que el argumento es refutable, y también que lo hemos refutado, pero esto no impide que la tesis en cuestión pueda de suyo ser verdadera. Ahora bien, sólo esto nos importa: es racionalmente posible que la duración del mundo haya tenido un comienzo. Duns Escoto no da la razón a ninguna de estas dos posiciones contrarias, dado que persiguen la misma ilusión: la razón necesaria de un efecto contingente.

5. La producción del ser

Los teólogos concuerdan en que el ser creado compromete al ser finito en una relación con Dios, pero no se extienden acerca de la naturaleza de esta relación. Entenderemos aquí la palabra "creación" no en el sentido de algún modo activo que tiene cuando designa al acto creador, sino en el sentido pasivo que se le da cuando designa, en la criatura, el hecho de que ella es creada. Puede observarse sin dificultad qué es lo que justifica esta acepción del término. Si bien el hecho de ser creado sólo constituye una relación con Dios, la naturaleza de esta relación plantea problemas. Se la puede considerar como real o como un ser de razón. Si se establece como real, es posible todavía considerarla como realmente distinta del ser de la criatura o como idéntica a él, excepto en el caso que se distinga de manera abstracta de un modo u otro. En tanto que la decisión que

---

[131] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, 3, 20; t. 2, pp. 48-49. Sin embargo, Duns Escoto observa, lo cual es en efecto el punto, que algunos filósofos no consideran imposible una infinitud de seres "accidentalmente ordenados" pero, agrega al argumento siguiente, un universo eternamente creado, ¿lo sería en el tiempo o en el *aevum*? Antes de preguntarse si sería posible una sucesión infinita de seres, es necesario saber si existiría sucesión.

[132] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 3, n. 6-7; t. 2, pp. 36-38.

se tome afectará el estatuto ontológico de lo finito en su totalidad, no carece de interés saber qué es lo que Duns Escoto piensa de la cuestión.

En esta relación, la criatura cumple la función de fundamento, pues el problema de su relación con Dios se plantea a partir del momento en que ella existe. Según Duns Escoto, esta relación es la misma para todas las criaturas, y es realmente idéntica a su fundamento. Por lo tanto, la creación no es sino la criatura misma en su relación de dependencia con respecto a Dios. Sin embargo, puesto que se habla de creación, el nombre debe distinguirse de la criatura en algún sentido. Esto es lo que concede Duns Escoto. En su opinión, la creación no es formalmente la criatura; por lo tanto, ella no le es adecuadamente idéntica; más exactamente, la creación es la criatura formalmente considerada como fundamento de su relación con Dios.

Establezcamos en primer lugar el primer punto. Es posible considerar como realmente idéntico a su sujeto a aquello que se halla unido a él de tal modo que, sin él, este sujeto no podría existir. En otras palabras, si es contradictorio que un ser exista sin alguna relación, ésta le es idéntica. Este es el caso de la criatura; una piedra por ejemplo. La relación con Dios es propiamente inherente a la piedra, y, sin ella, sería contradictorio que la piedra existiera. Pero avancemos más. Aquello que es propiamente inherente en un ser a título de relación, se encuentra ahí como en su fundamento. Ahora bien, el fundamento es naturalmente anterior a la relación que funda. Por lo tanto, si el fundamento no puede existir sin la relación que funda, como es el caso aquí, él le es realmente idéntico. En efecto, del mismo modo que es contradictorio en el estado de criatura que la piedra exista sin Dios, también lo es que la piedra exista sin dependencia con respecto a Dios. Por lo tanto, no es posible introducir distinción real entre la criatura y esta relación necesaria con Dios de la cual ella es el fundamento: la creación[133].

Es posible establecer la misma conclusión de otra manera. Una relación con Dios que puede afirmarse de manera uniforme de todo lo que no es Dios, no puede ser accidental; ahora bien, aquello que se denomina "creación" es una relación común a toda criatura, y se dice de manera uniforme de todo lo que no es Dios con respecto a Dios. Esto no podría constituir, por tanto, un accidente en ninguna criatura. Ella se funda en su esencia. Por lo tanto, ella es realmente idéntica a su fundamento. Por otra parte, es posible asegurarse de que esto es así. Supongamos que la relación de efecto a causa sea accidental en la piedra; ella tendría su ser propio como accidente (puesto que no olvidemos que en Duns Escoto el accidente tiene su ser como la sustancia tiene el suyo); por lo tanto ella sería una cosa distinta a la piedra, y, de este modo, ella debería tener con respecto a Dios una relación de efecto a causa; pero, a su vez, esta relación sería

---

[133] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 5, n. 21; t. 2, pp. 69-70.

un accidente cuyo ser exigiría otra relación, y así al infinito. Es preciso necesariamente que, en la relación de criatura a creador, la relación sea idéntica al fundamento[134].

Pero digamos también que la relación de la criatura con Dios no es formalmente idéntica a su fundamento. ¿Por qué esta distinción formal?

Observemos en primer lugar que la distinción formal no introduce ninguna diversidad real entre los términos que distingue. Existe distinción formal entre dos términos, o más bien estos términos son formalmente dos, cuando el intelecto los aprehende bajo dos razones diferentes. Por el contrario, es formalmente idéntico todo aquello que el intelecto aprehende bajo una única y misma razón. Ahora bien, aquí, el intelecto aprehende en primer lugar la criatura en sí misma y como un absoluto; luego aprehende la relación de efecto a causa que vincula a esta criatura con Dios. Indudablemente, la criatura no puede existir sin esta relación, y por ello son realmente idénticas, pero la razón formal de lo absoluto no es suficiente sin la de la relación, y también, si se lo piensa bien, la razón formal de relación no incluye la de lo absoluto, el cual, para ser aprehendido en sí mismo, requiere una intelección distinta. Avancemos más: aun cuando aprehendamos el término absoluto como "fundamento", no es aún precisamente la relación, pues el fundamento de una relación no es una relación, como tampoco una relación puede ser el fundamento de otra[135]. De este modo, se observa de qué modo puede existir a la vez identidad real y distinción formal entre el fundamento y la relación. En el ser, la criatura es idéntica a la creación, sin la cual no sería nada; en nuestro pensamiento, la creación a través de la cual la criatura existe es un objeto formalmente distinto de este otro: el ser que sirve de fundamento a esta relación.

Podrá parecer, quizá, que esta vez Duns Escoto sutiliza sin necesidad, pero recordemos que este teólogo apasionado por la metafísica se halla aquí en su verdadero terreno. El problema que le interesa es el vínculo de la relación con el fundamento real, y lo que intenta establecer es que, en este vínculo, es el fundamento el que incluye realmente a la relación. Éste es manifiestamente el modo según el cual la relación entre personas divinas es idéntica a su fundamento, no en virtud de la perfección de la relación, como si ésta contuviera la esencia por modo de identidad, sino en virtud de la infinitud formal de la esencia, que permite a la esencia contener en sí a la relación por modo de identidad. Hemos escrutado en su lugar esta dialéctica de la identidad, propia de Dios en razón de su infinitud. Sin embargo, aun en Dios, el continente no es "formalmente" el

---

[134] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 5, n. 23; t. 2, pp. 70-71.

[135] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 5, n. 17; t. 2, p. 66.

contenido[136]: la esencia precisamente en tanto que tal no es la relación precisamente en tanto que tal. Con mayor razón es así en las criaturas. El continente no es en ellas formalmente el contenido, pero como el sujeto es quien funda la relación, es tan perfecto como si el contenido le fuera exterior y se le hubiera añadido. Digamos más bien que, de este modo, su realidad sólo es más perfecta, puesto que en virtud de su perfección ella contiene toda otra entidad. Éste es el fundamento en el caso en cuestión. La relación que funda le es idéntica, porque la contiene, por así decir, tan perfectamente en su sustancia, que ella no puede ser para él un accidente. Esta identidad se funda en la perfección del sujeto creado. En primer lugar es esencia, tanto en la criatura como en Dios.

Pero ¿qué es el acto creador mismo? La criatura, que es su término, ¿cumple alguna función?, ¿o debe decirse que este acto es integral y exclusivamente obra de Dios?

Los teólogos conceden por lo general esta segunda conclusión, y quizá se la deba admitir en efecto, pero ninguna de las razones que se dan para ello es válida. El ser puro y simple [*esse simpliciter*], dicen algunos, es el efecto propio de Dios; ahora bien, el ser puro y simple es el término propio de la creación, que consiste en brindar el ser; por lo tanto, sólo Dios puede ser creador. Se reconoce inmediatamente aquí la doctrina de Tomás de Aquino *de modo emanationis rerum a primo principio*[137]. El corazón del problema consiste en saber si es ver-

---

[136] Observemos en el pasaje el escrúpulo que experimenta Duns Escoto para hablar de “distinción formal” en la esencia divina; él prefiere hablar de “no identidad” formal. Se observará, a propósito de la distinción formal de Duns Escoto, un fenómeno análogo al que se produce a propósito de la analogía en santo Tomás. Estas dos doctrinas operan en todas partes en sus autores, más como instrumentos de trabajo que como materia de especulación. Se han transformado en objetos en sí más en sus discípulos. No queremos decir que sus autores no los han definido (cfr. *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 7), sino que sus discípulos sólo han escrito tratados *De formalitatibus*. Acerca de la historia de la doctrina, ver los excelentes artículos de Bernhard Jansen, S.J., “Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio Formalis”, *Zeitschrift für Katolische Theologie*, 1929 (53), pp. 317-344 y pp. 517-544; acerca de Duns Escoto en particular, pp. 321-332.

[137] Tomás de Aquino, *STh*, I q45 a5 resp.: “Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae et universalissimae causae, quae est Deus. Unde etiam dicitur *Liber de causis* (prop. 3), quod neque Intelligentia, vel anima nobilis dat esse, nisi inquantum operatur operatione divina”. Cfr. Duns Escoto: “Prima ratio sumitur ex parte termini creationis, quae talis est: effectus universaliores oportet in causas universaliores reducere; sed inter omnes effectus universalissimus est ipsum esse; ergo est proprius effectus causae universalissimae. Unde dicitur in *Liber de causis*, quod nec Intelligentia, nec anima rationalis dat esse, nisi inquantum operatur operatione divina”. *Opus Oxoniense*, IV, d. 1, q. 1, n. 5. Acerca de este último argumento, Duns Escoto responderá más adelante (n. 8) que el texto del *Liber de causis* implica por el contrario que la Inteligencia puede dar el *esse* (lo cual es exacto) y agregará también que existe un error acerca del sentido de la famosa prop. 4: “prima rerum creatarum est esse”, si al

dadero afirmar que *esse simpliciter est proprius effectus Dei*, lo cual se impone en el tomismo, en el cual, en tanto que Dios es el *Esse* absoluto, su efecto propio sólo puede ser el *esse*. Pero el escotismo no es una doctrina del *esse* en el sentido de *actus essendi*. En lugar de constituir su acto de existir, lo que él denomina el *esse* de la cosa es esto mismo que ella es. En una perspectiva escotista, toda causa que produce un efecto cualquiera, produce necesariamente el *esse*. Esto es lo que Duns Escoto objeta tranquilamente a Tomás de Aquino, como si el argumento y la respuesta no se plantearan en dos universos metafísicos ajenos el uno al otro: "sea cual fuere la causa eficiente que engendra el compuesto, es ella misma la que causa efectivamente el *esse* del compuesto; ahora bien, existen compuestos engendrados por causas creadas"; por lo tanto, una causa creada puede causar el *esse*, y esto no es efecto propio de Dios[138]. No se refuta lo que ha dicho Tomás de Aquino del *esse* cuya esencia consiste en existir, pareciera más bien que esto no hubiera sido dicho.

Pero hay algo más interesante aún, pues Duns Escoto ha visto muy bien cuál es el equívoco que se oculta en las palabras "universal" o "más universal". Por otra parte, el mismo santo Tomás lo había señalado, advirtiendo a sus lectores que no debe confundirse la universalidad causal, que tiene que ver con la perfección de la causa, con la universalidad de predicación, que sólo constituye la simple generalidad. Duns Escoto también ha visto muy bien que, para que el argumento de santo Tomás tuviera un sentido, sería preciso que la universalidad fuera entendida ahí en el sentido causal, es decir como la de la eficacia misma de la causa. Duns Escoto sólo niega, y es aquí que la equivocación ofrece un interés apasionante, que la universalidad del *esse* pueda ser entendida en este sentido. No dejemos pasar esta oportunidad privilegiada de confrontar, en su punto central, la oposición de estas dos metafísicas del ser. En el argumento tomista, Duns Escoto observa una premisa mayor: Dios es causa universal, donde la universalidad de la causa sólo puede ser la de su perfección. Duns Escoto observa luego una premisa menor: ahora bien, el ser es el efecto más universal, donde, para que el argumento no fuera equívoco, sería preciso que la universalidad del efecto fuera igualmente la de su perfección. Pero esto es precisamente lo que Duns Escoto considera imposible: "En efecto, el *esse* no es el efecto más perfecto, pues aquello que está incluido en muchos otros no puede ser más perfecto que uno cualquiera de aquellos en los que está incluido". Imposible salir de ello: Dios es causa universal en perfección; por lo tanto, no es posible atri-

---

menos, como lo afirman algunos, ella no significa que el *esse* sea el término inmediato de la creación, sino que la primera de las criaturas es la Inteligencia que viene inmediatamente después de Dios. Todo historiador reconocerá que esta exégesis es la buena. Roger Bacon ya lo había dicho, más firmemente aún que Duns Escoto.

[138] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 1, q. 1, n. 7. Cfr. *Reportata Parisiensia*, IV, d. 1, q. 1, n. 5.

buirle propiamente un efecto universal en predicación, o bien si el *esse* es un efecto universal con una universalidad de predicación, será preciso que la universalidad de su causa, que es Dios, sea también del orden de la predicación. En síntesis, si la mayor es verdadera, la menor es falsa: si la menor es verdadera, la mayor es falsa. Nos hallamos en un círculo[139].

Toda esta dialéctica es excelente en sí, pero oculta el nudo del debate. Se trata exactamente de saber si, en tanto que está incluido en muchos otros, es verdadero afirmar: *non enim esse perfectissimus effectus*. Ya no se trata entonces de dialéctica, sino de una opción metafísica. Todo depende del sentido que se dé al término *esse*. Para Tomás de Aquino, como para Duns Escoto, *esse includitur in multis*, pero cada ser tiene su *esse* propio, en virtud del cual precisamente él es un ser y que es en él aquello que tiene de más íntimo: "illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest"[140]. ¡Precisamente por este motivo, sólo Dios puede ser la causa de ello y su omnipresencia en el seno de sus efectos puede ser racionalmente demostrada! Todo se encadena: "Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, *quod inter omnia est magis intimum rebus;* sequitur, quod Deus in omnibus intime operetur"[141]. Existe entonces la cosa; en la cosa existe la forma; en la forma existe el *esse*, que es el más universal de todos los efectos, no simplemente en el orden de la predicación sino en el de la perfección, porque existe un *esse* en cada ser, y porque, dado que es el acto de todo lo demás, es lo que este ser tiene de más perfecto: "actus actuum, perfectio perfectionum". Toda esta dialéctica también es excelente, pero si se su stituye en ella el *esse* tomista por el *esse* escotista, ya nada vale, puesto que el *esse* de Duns Escoto no es otro que el ser unívoco, este *ens commune* cuya misma indeterminación funda la generalidad de la predicación. En este asunto no cumple ninguna función lo que piense Tomás de Aquino, y es muy natural, pues un filósofo que lee a otro siempre lo traduce a su lengua. En realidad, para Duns Escoto, Tomás de Aquino no tiene derecho a atribuir al *esse* creado otra universalidad que la de la predicación.

---

[139] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 1, q. 1, n. 7. Cfr.: "esse non est nobilissimus effectus Dei, sed imperfectissimus, quia per se includitur in effectu ejus imperfectissimo; nihil enim est in universo ita imperfectum, quin includat esse, et omne agens quodcumque potens super aliquod, potest super esse: commune enim est secundum se perfectis et imperfectis". *Reportata Parisiensia*, IV, d. 1, q. 1, n. 7.

[140] Tomás de Aquino, *STh* I q8 a1 resp. En sentido contrario, Duns Escoto: "Nullum esse dicit aliquid additum essentiae, quia si sic, quaerendum esset de isto addito, cum ipso sit ens, an suum esse dicit additum supra essentiam, et sic esset processus in infinitum". Duns Escoto, *Reportata Pariensia*, II, d. 1, q. 2, n. 3. Por lo tanto, Duns Escoto reduce al *ens* este *esse* que, en santo Tomás de Aquino, es causa del *ens*.

[141] Tomás de Aquino, *STh* I q105 a5 resp.

Felizmente, no hemos terminado con estos malentendidos tan instructivos, ya que Tomás de Aquino ha propuesto, en favor de su conclusión, la segunda razón principal que viene a continuación. La eficacia de una causa eficiente no se mide sólo en la sustancia de aquello que ella produce, sino en su manera de producirlo. Un calor más intenso no sólo calienta más, sino que lo hace más rápido. En el caso de la creación, podría sostenerse que crear un efecto finito no requiere un poder infinito, pero es necesario un poder infinito para crearlo *ex nihilo*. En efecto, la causa productora debe ser tanto más potente cuanto más alejado de ser en acto se halle aquello que producirá. En el caso de una producción natural, la causa nunca hará más que hacer pasar su efecto de la potencia al acto, y dado que la distancia de un acto a su potencia es siempre finita, una causa finita puede ser suficiente ahí; pero en el caso de la creación, se trata de hacer pasar un ser de la nada al acto, y dado que no existe ninguna proporción entre un acto cualquiera y su propia nada, sólo un poder infinito puede producirlo de esta manera. En tanto que ninguna criatura tiene un poder infinito, sólo Dios puede crear[142].

El argumento convenía perfectamente a la crítica de Duns Escoto, pues retornaba al hecho de que existe una distancia infinita entre la nada y la existencia, de modo que por pobre de sustancia que sea, supuesto solamente que sea, un ser sólo puede recibir la existencia a partir de la nada en virtud del poder infinito de Dios. Este razonamiento sólo tiene sentido si se toma en consideración el *esse* tomista, es decir un *actus existendi* entre el cual y la nada no se concibe en efecto ningún término medio. Pero si se suprime este *esse*, ¿en qué se convierte el argumento?

Se habla aquí de distancia infinita. Desde el punto de vista de Dios, es claro que siempre será infinita la distancia entre Él y la criatura más perfecta posible, pero esto sólo tiene que ver con la infinidad de Dios mismo. En efecto, la distancia entre Él y cualquier criatura se mide según la cantidad de ser según el cual Él supera a esta criatura, y dado que esta cantidad es infinita, la distancia entre ellos es necesariamente infinita. Por lo tanto, es su propia inmensidad, y no la pequeñez de la criatura, la que establece la distancia entre ellos, y la naturaleza del problema no cambia si se sustituye la criatura por la nada como punto de partida de la argumentación, puesto que en tanto que la nada sólo difiere del ser por defecto, una nada no puede carecer de más ser que el ser implicado en su nada. En otras palabras, la distancia entre un ser y la nada es siempre proporcional a lo que él es. En Dios, ella es infinita porque Él mismo lo es; en la criatura, ella es finita como el ser de la criatura misma. Tal es el principio que domina

---

142 Tomás de Aquino, *STh* I q45 a5 ad3.

esta respuesta: “non plus autem deficit nihil ab ente, quam ens illud ponat”[143]. Si una nada de ser no puede carecer de más ser que el que habría en este ser, y prueba de ello es que entre una nada y otra no existe distancia, la creación de lo finito no requiere de un poder infinito o, en todo caso, no por esta razón. Conclusión lógica en una doctrina en la cual, en tanto que la sustancia real del ser consiste ante todo en lo que él es, el problema de la existencia no debe plantearse por separado. Existe una distancia infinita entre existir y no existir, pero la distancia entre aquello que se tiene de ser y la nada es exactamente medida por la cantidad de ser finito que se es.

En realidad, los filósofos han admitido que un ser creado pueda crear a su vez. Es el caso de Avicena, quien enseña que la segunda Inteligencia produce a la tercera, la cual produce a su vez a la cuarta y así sucesivamente[144]. En la manera en que habla de ello, se observa que la segunda Inteligencia es para él una criatura, y que sus producciones son creaciones, es decir producciones *de nihilo*, “id est, post nihil, non ordine durationis, sed naturae”[145], en síntesis, producciones que carecen de presupuesto. Por otra parte, es sabido de qué modo se dan las cosas en su doctrina, en la cual, dado que una causa absolutamente una sólo puede producir inmediatamente un solo efecto, una pluralidad de Inteligencias no puede emanar inmediatamente de la causa única y simple que es Dios. Tomás de Aquino quiere refutar a Avicena objetando que aquello que participa de alguna naturaleza sólo puede comunicarla a su vez infundiéndola a una materia dada; ahora bien, sólo Dios es su propio *esse;* por lo tanto, ninguna criatura puede dar el *esse* puro y simple, es decir crear. Esto es particularmente evidente cuando se trata de las Inteligencias, que son formas puras y que, a falta de materia a la cual aplicarse, no pueden ser producidas si no son creadas. De este modo, dice Tomás de Aquino, es posible admitir que una Inteligencia actúe sobre otra para perfeccionarla, pero no para producirla[146].

Llegado a este punto, el mismo Duns Escoto siente que el diálogo se hace imposible. Tomás de Aquino razona como si el hombre fuera individuado por

---

[143] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 1, q. 1, n. 11. Por ejemplo, “terminus ad quem creationis est finitus: ergo non potest concludi ex hoc quin super ipsum possit virtus finita”. *Opus Oxoniense*, IV, d. 1, q. 1, n. 11. Y también, n. 13: “positivi autem ad non positivum nulla est proportio, sicut nec entis ad nihil…”, etc. Cfr. “Ergo tanta est distantia inter contradictoria quantum est extremum nobilius; ut inter terminos creationis *esse* et *non esse*, gratiae et non gratiae, extremum nobilius, ut *esse* gratiae, est finitum; ergo et distantia inter illa est finita”. *Reportata Parisiensia*, IV, d. 1, q. 1, n. 10.

[144] Avicena, *Metaphysica*, IX, c. 4; parágr. 104-105.

[145] Avicena, *Metaphysica*, VI, c. 2; parágr. 92 r c.

[146] Tomás de Aquino, *STh* I q45 a5 ad1. Duns Escoto ha analizado minuciosamente este artículo y casi no ha dejado nada de él sin respuesta.

su materia, lo cual es falso; como si la Inteligencia separada fuera individuada por su forma, lo cual es falso; como si aquello que participa del ser sólo pudiera producirlo a su vez transmitiéndolo a otra cosa, siendo que la noción misma de "participación posible en el ser" es contradictoria, dado que, para participar de él, es preciso ser, es decir es preciso tenerlo para estar en condiciones de recibirlo. Finalmente, pues siempre debe retornarse ahí, ¿qué es este famoso *esse* del cual nos habla? ¿Es posterior a la esencia y participado por ella como cualquier acto distinto a ella? ¿O es su acto primero, es decir idéntico a ella? En la primera interpretación, nada prueba que un ser finito no pueda crear, puesto que si el *esse* presupone una esencia que lo reciba, esta esencia misma no presupone nada, de modo que aunque el efecto no sea creado según la existencia, él lo sería de todos modos según la esencia. En la segunda hipótesis, es muy claro que crear desde el ser es posible en la criatura, ya que cada vez que una de ellas produce otra, ella la hace existir. Cada individuo participa de la naturaleza de la especie, pero ésta puede ser origen de la generación en un individuo y término en otro. Por lo tanto, ella es, en cada singular, a la vez participada y causa productora de otro singular. La materia no cumple ninguna función en este asunto, pues no se requiere para que sea posible la producción de un ser, sino que lo hace porque la forma, que forma parte de la naturaleza participada, es la de un ser material[147].

Duns Escoto no admite que Tomás de Aquino haya refutado de manera eficaz a Avicena, pero tampoco concluye a partir de ello que Avicena haya tenido razón. Sólo queda refutarlo mejor, lo cual es posible hacer, por otra parte, al preparar la solución directa del problema, pues cuando se dice que una Inteligencia produce la siguiente, Avicena piensa que la produce a través de dos actos, uno de su inteligencia y el otro de su voluntad, que son accidentes de la sustancia angélica. Ahora bien, el accidente es inferior a la sustancia, y dado que lo menos perfecto no podría producir lo más perfecto, es imposible admitir

---

[147] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 1, q. 1, n. 17. Cfr.: "Alio modo accipitur creatio solum excludendo causam materialem concausatem, et isto modo creatio est productio alicujus de nihilo, quia de nulla materia, et hoc modo accipiendo eam, difficile est prohibere quin possit creatio competere agenti creato respectu multorum, ut respectu formarum per se subsistentium, cujus modi sunt angeli, si sunt formae simplices, et etiam respectu formarum quae non educuntur de potentiae materiae ut animae intellectivae… De primis autem formis ponit. Avicenna *Metaphysica*, IX, c. 4, quod Intelligentia superior creavit aliam Intelligentiam sibi proximam, non quod omnes Intelligentiae sint a Primo immediate productae vel creatae… Et si Aristoteles concors sit cum eo in istis duabus propositionibus, scilicet quod Intelligentiae sint productae, et non ex se, et quod ab aliquod non possit esse nisi unum, idem poneret ipse, quod una scilicet Intelligentia crearetur ab alia, accipiendo creationem prout esse ipsius producti est per creationem et sequitur sum non esse, natura et non duratione, ut Avicenna loquitur de creatione". *Reportata Parisiensia*, IV, d. 1, q. 1, n. 12.

que los accidentes de una Inteligencia separada produzcan la sustancia de otra Inteligencia separada: “nihil autem est formale principium producendi aliquid perfectius seipso; si enim univoce producat, est aeque perfectum; si aequivoce, oportet quod sit perfectius”[148]. Para que este argumento sea eficaz a los ojos de Duns Escoto, es preciso que la noción de creación signifique en su pensamiento el acto de producir la sustancia. Evidentemente, una causa que actúa a través de su sustancia sólo es capaz de producir la sustancia considerada en su sustancialidad misma. Ahora bien, un ángel no conoce su sustancia; si fuera así, sería infinito como lo serían también los objetos de su conocimiento[149]. Ni su voluntad, ni su poder son idénticos a su sustancia, lo cual sólo es verdadero de Dios mismo. A partir de este momento, se observa no solamente que sólo una sustancia puede producir la sustancia de otro ser, sino también que ella sólo puede hacerlo si ella misma es infinita. La razón propiamente escotista por la cual sólo Dios puede crear es que Él es el “ser infinito”, no el acto puro de existir.

¿Qué es en efecto crear, en el sentido pleno y estricto del término? Es producir un ser a título de causa principal y primera, es decir a través de una acción independiente de toda otra causa que le fuera superior. En otras palabras, la causa creadora es absolutamente primera, independiente, suficiente, capaz de producir directamente y por sí sola la sustancia misma de su efecto. Es inmediatamente claro, y todos los teólogos concuerdan en ello, que sólo Dios puede ejercer una acción creadora[150]. Por lo tanto, la razón del privilegio exclusivo que Dios tiene para crear debe ubicarse en la infinitud de su esencia, no en la perfección de su *esse*. No olvidemos lo que nos han enseñado las pruebas de su existencia: en tanto que es primero en el ser, lo es también en la causalidad.

Admitamos, entonces, que en sentido absoluto sólo Dios causa el ser a título de principio, pero si se entiende *principaliter* en un sentido menos absoluto, las opiniones serán nuevamente divergentes. En efecto, es posible convenir en llamar “causa principal” a aquella que no es instrumental, sino que actúa por sí misma en virtud de su forma intrínseca y propia, aunque su acción esté subordinada a la de una causa superior. Nos preguntamos entonces si es posible probar que una causa segunda entendida de este modo, es decir que presuponga su causa primera, sea incapaz de producir totalmente la totalidad de un ser sin pre-

---

[148] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 1, q. 1, n. 18.

[149] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 1, q. 1, n. 22. “Et sic creatio est productio alicujus in esse sine quacumque alia causa concreante primo creanti, excepta causalitate finis. Finis enim, ut dictum est, movet efficientem ad agendum, et non potest ab ejus actione excludi. Et isto modo concedo quod Deus solus creat”. *Reportata Parisiensia*, IV, d. 1, q. 1, n. 12.

[150] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 1, q. 1, n. 5: “Ad propositum…”. Naturalmente, Duns Escoto enseña que la relación de la criatura con la acción conservadora es la misma que tiene con su acción creadora. *Quaestiones Quodlibetales*, XII, n. 2-3.

suponer nada *del lado del efecto*. En este sentido preciso, la criatura produciría un tal efecto de la nada de este efecto, lo cual implicaría ejercer, aunque por delegación divina, una actividad propiamente creadora. ¿Por qué no? Para esto bastaría con que una causa natural contenga eminentemente, y por lo tanto virtual y activamente, la perfección total de su efecto. Si, como se verá más adelante, pueden existir muchos ángeles de la misma especie, ¿por qué un ángel no podría producir otro ángel, del mismo modo que del fuego se enciende otro fuego? Algunos teólogos creen que aun cuando esto es imposible, no es posible demostrarlo, sino solamente creerlo. Otros se contentan con decir que toda causa segunda requiere una materia sobre la cual pueda actuar, mientras que la acción creadora de Dios no presupone ninguna, lo cual es cierto, pero no nos conduce a nada. En efecto, decir que una causa requiere de una materia para producir, es decir que su eficacia es limitada; ahora bien, se pregunta justamente si es imposible que una causa segunda tenga suficiente eficacia para producir un efecto sin materia preexistente; responder simplemente que no es dar por resuelta la cuestión[151]. El principio de la solución debe buscarse en otro lugar.

A decir verdad, no existe principio válido para todos los casos, y deben utilizarse varios según las diversas naturalezas de las que se trate. Para comenzar por ella, se dirá que "ninguna naturaleza creada puramente intelectual puede crear una sustancia". ¿Por qué? Se lo acaba de señalar al refutar a Avicena: entre una naturaleza de ese tipo y su efecto se interpone siempre un accidente, tal como su intelecto o su voluntad. "no ocurre de este modo en Dios, cuya intelección y voluntad son su esencia; por ello Dios puede producir una sustancia a través de su intelección y volición, lo cual no puede hacer una criatura". Pasemos a la forma material: la respuesta será la misma, pero por otra razón, puesto que una forma creada es por naturaleza (no necesariamente en la duración) producida por su causa antes de que ella informe a su materia o actúe su poder; de otro modo, habría "información", no creación; ahora bien, ninguna criatura puede producir una forma material fuera de su materia; de otra manera, en tanto que capaz de producirla por separado, ella podría conservarla por separado, lo cual repugna a la noción misma de forma material, cuya naturaleza inclina necesariamente a ser el acto sustancial o accidental de una materia. De este modo, ninguna forma material puede crear lo que fuere, porque el término de una acción no puede ser más independiente de la materia que lo que lo es la forma, y porque si la existencia de una forma presupone la materia en la cual es, su acción presupone necesariamente la materia sobre la cual actúa[152].

He aquí por tanto una primera conclusión: *nulla creatura potest principaliter creare*, ¿pero no podría una criatura crear como causa instrumental? Es sabido

---

[151] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 1, q. 1, n. 27.

[152] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 1, q. 1, n. 28.

que Pedro Lombardo pensaba de este modo; no obstante, Duns Escoto no admite que esto sea posible. En primer lugar, no es cierto que toda causa instrumental sea activa en el sentido propio del término, pues un instrumento sólo actúa en virtud de una disposición anterior que prevee su uso y en función de la finalidad a la cual tiende su acción. Ahora bien, la creación no presupone ninguna disposición anterior. No presupone tampoco lo que fuera que pudiera ayudar a la eficacia de la forma activa para alcanzar su fin y realizar su objeto. Por lo tanto, ninguna criatura podría ser a la vez causa instrumental y causa creadora, porque existe ahí contradicción entre los términos[153]. De este modo, una criatura no puede crear en ningún sentido general ni bajo ningún aspecto.

Ha sido posible tener la certeza de que esta noción de creación está íntimamente de acuerdo con el espíritu general del escotismo y la metafísica de la sustancia que él desarrolla en todo lugar. Cuando se llega a los problemas de la eficacia, todas las soluciones presuponen la intervención de causas, cada una de las cuales, en tanto que actúan dentro de los límites de una esencia, sólo puede dar lo que tiene. La esencia divina es única por sí, en virtud de su infinitud; por lo tanto, sólo ella puede ser causa única y total del ser participado. Dado que éste sólo es a través de Dios, que lo crea y lo conserva, sólo Dios puede aniquilarlo al dejar de conservarlo[154]. Por otra parte, en tanto que Dios conserva lo creado, éste puede actuar por sí mismo según su naturaleza y la eficacia correspondiente a su grado de ser. No existe necesidad de ninguna influencia nueva creada por Dios en la causa segunda para que ésta pueda ejercer su acción y producir sus efectos. Ciertamente, todo lo que hace la causa segunda lo hace más en virtud de la causa primera que en virtud de sí misma, ya que su virtud propia le viene de la causa primera, pero ésta, que puede prescindir de la causa segunda, no puede hacer que esta causa produzca efectos que su naturaleza particular no la habilita de ninguna manera a producir. La causa segunda posee entre los límites de su naturaleza una eficacia propia, que la influencia general de la causa creadora le permite precisamente ejercer.

Estas conclusiones llaman la atención acerca de un punto importante. Cuanto más se reflexiona acerca de la doctrina de Duns Escoto, más se persuade uno de dos principios: en primer lugar, que toda entidad, realidad o sustancialidad entra en el orden de la quididad de la esencia; luego, que toda producción de existencia entra finalmente en el orden de la causalidad, de la libertad y de la voluntad. Ahora bien, en el escotismo, al no surgir del *actus essendi* la eficiencia de la causa, el cual no entra como *esse* distinto en la estructura del ser, la causalidad tampoco puede remontarse como a su fuente al *Qui est* del Éxodo, entendido en el sentido existencial puro. ¿Dónde debe ubicarse ésta? Evidentemente en la

[153] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 1, q. 1, n. 31.

[154] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 1, q. 1, n. 33.

esencia infinita de Dios, pero, en el seno de esta esencia, todo es necesario, aun el amor y la volición libre a través de la cual Dios se quiere a sí mismo. En tanto que presupone la libre elección de contingentes a los cuales la esencia divina no se halla obligada por necesidad, la creación reclama entonces, en Duns Escoto, otro modo de corte distinto al que introduce desde el comienzo, en santo Tomás de Aquino, el solo hecho de no ser el *esse* que se tiene. En una teología cuya metafísica se basa en las esencias, el corte debe remontarse a alguna relación entre esencias, y, en efecto, éste se da en Duns Escoto entre la esencia infinita y las esencias finitas. Su infinitud misma es la que, en tanto que les impide necesitar la voluntad infinita del bien infinito, funda la contingencia radical de su relación con el querer y el ser divinos.

Hasta aquí, hemos hablado de creación sólo desde el punto de vista de la voluntad divina, pero queda por considerar la ejecución. El problema no es menos importante si interesa definir la competencia de los filósofos. Se acaba de ver lo que les ha faltado para concebir la creación como la entienden los cristianos: no se trata de haber concebido la producción total de un ser a través de otro, sino de haber entendido como se debe la contingencia de esta producción. El mismo problema va a plantearse con respecto al modo de esta producción misma. Aquello que la voluntad de Dios quiere, su poder lo ejecuta; y para crear, es preciso que sea una omnipotencia: "potentia activa Dei est sua omnipotentia". Ciertamente, la posibilidad intrínseca de las esencias le escapa. Ésta, lo hemos dicho, no compete al poder ni a la voluntad de Dios, sino a su entendimiento. Sólo la existencia cae directamente bajo la omnipotencia divina: "Ominpotentia divina non est principium alicujus nisi secundum esse existentiae"[155]. Ahí también, los filósofos han recorrido una parte del camino sin alcanzar del todo el fin. ¿Qué han conocido, qué han ignorado de la omnipotencia del Dios cristiano?

6. La omnipotencia divina

El cristiano cree que Dios es omnipotente; para él, es un artículo de fe, a tal punto que no puede repetir el símbolo de los Apóstoles: "Credo in Deum patrem omnipotentem"[156] sin afirmar que lo cree. ¿Se sigue sin embargo de ahí que la

---

[155] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 43, q. 1, n. 7. Va de suyo que, también en santo Tomás, la libre voluntad de Dios causa la contingencia de la criatura, pero no *per se et primo* como en Duns Escoto. La línea de corte entre la infinitud tomista del *esse* y el *esse* finito produce el mismo efecto que el que se da entre la infinitud escotista de la *essentia* y la finitud del *ens creatum*, pero los fundamentos metafísicos de las dos doctrinas son diferentes.

[156] *Reportata Parisiensia*, I, d. 42, q. 2, n. 3.

omnipotencia divina sea una verdad demostrable a través de la razón natural? La manera más simple de esclarecer este problema es preguntarse si los filósofos han demostrado que Dios es omnipotente, y, en primer lugar, si lo supieron. Conocemos ya esta actitud habitual de Duns Escoto. El uso de aquello que podría denominarse "la prueba por los filósofos" le es habitual. Es a menudo una prueba por la ausencia, y este es el caso aquí: "Ningún filósofo, usando la razón natural, y por más perfectamente que haya considerado a Dios desde el punto de vista de su eficiencia, ha admitido que Dios sea omnipotente en el sentido según el cual lo entienden los católicos"[157]. Existe entonces una noción propiamente cristiana de la omnipotencia divina, que parece inaccesible a la razón natural de los filósofos cuando plantean el problema en tanto que tales.

¿Cuál es esta noción? En primer lugar, es la de una potencia activa y no pasiva, y más precisamente, la de una potencia activa causal. Quien la posee no puede ejercerla con respecto a sí mismo ni con respecto a otro cuya esencia no fuera causable. Ella no se define en primer lugar en relación con lo posible en general, es decir a la simple oposición de lo contradictorio y lo imposible. Tampoco se define por oposición a lo necesario en sí, es decir a aquello cuyo ser es pero no puede ser producido. Este poder sólo se extiende a todo lo posible en el sentido de "causable", y si se lo denomina "omni"-potencia, es para señalar su carácter de universalidad en este orden. No existe nada causable que no sea capaz de causar; luego, por otra parte, dado que "posible" es sinónimo de "causable" [*prout possibile idem est quod causabile*] y dado que se trata aquí de causar el ser, se dirá también que la omnipotencia se extiende a la totalidad de lo creable: "omnipotentia est ipsa potentia activa respectu cujuscumque creabilis". Agreguemos una última precisión: un poder causal puede ejercer su acción mediata o inmediatamente, es decir por intermedio de otras causas, o produ-

---

[157] "Nulli philosophi utentes naturali ratione, etiam quantumcumque perfecte considerarent Deum sub ratione efficientis, concesserunt Deum esse omnipotentem secundum intellectum catholicorum". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 42, n. 1; t. 1, p. 1266. "Philosophi utentes ratione naturali, non concesserunt Deum esse omnipotentem, quia non concesserunt ipsum esse causam alicujus contingentis; igitur *etc*. Item non posuerunt quod aliquid posset fieri de nihilo, quod requiritur ad omnipotentiam secundum nos". *Reportata Parisiensia*, I, d. 42, q. 1, n. 1. Se observará que, según este último texto, la creación se encontraría en el mismo orden de conocimientos que la omnipotencia divina, de la cual ella es un caso particular. Del mismo modo en *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 1, sect. 2, a. 2, n. 29, t. 1, p. 213. Sin embargo, da una demostración de ello a través de la razón natural, precisando que los filósofos no han demostrado todo lo demostrable, en *Reportata Parisiensia*, II, d. 1, q. 3, n. 11. Cfr. *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 2 y IV, d. 1, q. 1. n. 11. Es indudable que una potencia infinita es suficiente para crear, aunque no sea todavía una omnipotencia en el sentido absoluto del término.

ciendo su efecto, por lejano que este sea, sin causas intermediarias[158]: la omnipotencia absoluta, tal como la entienden los cristianos, es el poder de crear inmediatamente todo lo creable sin pasar por las causas intermediarias, y es precisamente el que le atribuyen a Dios.

A la pregunta de si es demostrable la omnipotencia divina entendida de este modo, no es posible responder simplemente con un sí o con un no. Desde el punto de vista de la demostración por la causa [*propter quid*], son legítimas tres respuestas diferentes, y otras dos lo son en el orden de la demostración a partir de los efectos [*demonstratio quia*]. Examinemos sucesivamente estas cinco conclusiones.

En lo que concierne a la demostración por la causa, es posible preguntarse en primer lugar si esta proposición es en sí demostrable, o si su naturaleza no es más bien de tal tipo que, en tanto que sus términos son conocidos, su verdad se impone al intelecto como evidente. Recordemos que un *verum notum per se* es tal en sí mismo, y que lo sigue siendo, en la doctrina de Duns Escoto, independientemente de las limitaciones del intelecto que la conoce. Si este intelecto es incapaz de percibir su evidencia, la proposición no deja de ser en sí misma una verdad conocida por sí. Es lo que ella es en la teología de Dios. En la de los bienaventurados, la omnipotencia de Dios, mediata e inmediata, es al menos reductible a la evidencia de un principio. Para todo intelecto que conoce intuitivamente la esencia de Dios, es decir *Deus ut hic*, no existe en Dios ninguna distinción real de las potencias, pero ellas tienen en Él un orden formal. Se puede decir por tanto, en un cierto sentido, que la naturaleza divina precede al intelecto, y que luego siguen en primer lugar la potencia y finalmente la voluntad de actuar hacia afuera. Si este orden formal fuera en Dios un orden de distinciones reales, su naturaleza tendría tal intelecto, y por lo tanto tal voluntad, y tal potencia, y dado que su esencia es absolutamente infinita, su poder sería una omnipotencia en todos los sentidos del término. Dado que el orden de conocimiento sigue siempre al orden real de cognoscibilidad, la aprehensión directa de la esencia divina tal como es, implica por lo tanto el conocimiento mediato de su omnipotencia absoluta, tal como conviene a su intelecto y a su voluntad. En este

---

158 Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 4. Es lo que Duns Escoto denomina la omnipotencia entendida en sentido teológico (*theologice*); *Opus Oxoniense*, I, d. 42, n. 2; t. 1, p. 1256. Agrega: “Et hoc modo omnipotentia videtur esse credita de primo efficiente et non demonstrata”. Cfr. “Habere potentiam ad omnia quae significantur per omnipotentiam, potest intelligi dupliciter, vel ad quaedam immediate et ad quaedam mediate, vel ad omnia possibilia immediate. Primo modo verum est quod potest probari ratione naturali omnipotentiam esse. Sed non sequitur ex hoc quod potest immediate movere lapidem, quamvis sit potentiae infinitae, quia non est possibile secundum philosophos nisi quod est possibile secundum ordinem causarum… Secundo modo omnipotentia conceditur a catholicis, et sic est tantum credita; unde dicitur in Symbolo: *Credo in Deum patrem omnipotentem”*, *Reportata Parisiensia*, I, d. 42, q. 2, n. 3.

sentido, el intelecto de un bienaventurado, por ejemplo, puede conocer *propter quid*, es decir por la esencia divina como por la causa, que la omnipotencia absoluta de Dios se sigue necesariamente de su esencia. Se podrá dudar quizá acerca del carácter "mediato" de este conocimiento, pero esto carecería de sentido, pues la omnipotencia divina implica una relación con algo distinto a Dios [*respectum ad extra*]; como tal, ella no corresponde inmediatamente del todo a Dios ni a ninguna persona divina; por lo tanto, es una verdad conocida por sí y en virtud de sus términos, incluido ahí el orden según el cual el primero, que es la esencia, implica la omnipotencia absoluta, que es aquí el último.

Descendamos un grado, para preguntarnos si, en el estado presente del hombre, es decir más allá de la visión beatífica o de todo rapto sobrenatural como el de san Pablo, la omnipotencia divina absoluta es demostrable por la causa. Duns Escoto responde a esto que ella lo es, al menos en teología y para el teólogo. Él habla aquí de "nuestra" teología considerada tal como nosotros la conocemos. En efecto, aun bajo esta forma, ella es ciencia. Es verdad que no descansa en ningún conocimiento intuitivo de Dios, pero no se requiere necesariamente de la intuición para que haya ciencia. Basta con la abstracción. El hecho de que aquí abajo no tengamos ningún conocimiento intuitivo de Dios no nos impide tener de Él un conocimiento científico. Esto se daría de otra manera si la existencia estuviera incluida por derecho en el objeto de la ciencia, pues entonces no podríamos tener aquí ninguna ciencia de Dios, excepto, por supuesto, en los casos excepcionales de arrebato místico, pero dado que el saber científico hace abstracción de la existencia, sigue siendo posible una ciencia teológica sin intuición de su objeto. En tanto que conocimiento abstractivo, como lo son todos los que tenemos aquí abajo en el estado en el cual nos hallamos, sólo requiere de conceptos lo suficientemente precisos para definir su objeto, y no de la intuición de su existencia[159]. La prueba de ello es que, según la observación hecha por Aristóteles *Metaphysica*, VII, 13 toda demostración permanece inmutablemente tal, sin que nunca deje de ser verdadera. Los objetos de la demostración pueden ser corruptibles y dejar de existir sin que las definiciones y demostraciones que se relacionan con ellos sean afectadas. Para que subsista el conocimiento científico en el alma cuando sus objetos ya no tienen existencia actual, es preciso que la existencia no tenga de suyo razón de objeto cognoscible, o, más exactamente, que no entre en la razón del objeto en tanto que precisamente que él es cognoscible. Por ello decimos que el cognoscible permanece inmutable en el conocimiento, y bajo su razón misma de cognoscible, cuando ha dejado de existir en la

---

[159] "Etsi cognitio abstractiva possit esse rei non existentis aeque sicut et existentis, tamen intuitiva non est nisi existentis ut existens est; cognitio autem hominis abstractiva et definitiva potest esse non existentis et existentis… Et patet ex se, quia ita habetur si res non existat, sicut si existat; ergo illa cognitio definitiva est citra cognitionem intuitivam objecti definiti universalis". Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 8. Retornaremos a esta distinción.

realidad. En síntesis, en tanto que la ciencia hace abstracción de la existencia, y en tanto que ésta no está incluida en lo científicamente cognoscible[160], el hecho de que nuestra teología no implique ninguna intuición de Dios como existente no le impide ser ciencia, sino en sentido perfecto, al menos sí en el sentido propio de esta palabra.

Si se admite este punto, es claro que la teología del hombre en esta vida puede justificar, por razones necesarias, la posibilidad de la omnipotencia divina. ¿De dónde podría provenir la imposibilidad? Un intelecto capaz de un concepto que incluye virtualmente todas las verdades necesarias que dependen de él, consideradas en el orden en el cual dependen de él, puede poseer la ciencia completa de ese objeto. Ahora bien, recordémoslo, el sujeto de nuestra teología, que es Dios, nos es conocido a través de un concepto muy distinto: el de *ens infinitum*. Este concepto nos es accesible fuera de todo conocimiento intuitivo; contiene virtual y eminentemente todas las verdades necesarias que dependen de su sujeto. En cuanto a las verdades contingentes, en tanto que su misma contingencia excluye que ellas se hallen necesariamente incluidas en un sujeto, no se las podría conocer en él de esta manera, pero al menos es posible tener conocimientos necesarios con respecto a su posibilidad. El concepto de Dios no incluye necesariamente que Él crea, ni que resucita de entre los muertos, puesto que Dios no necesita nada para hacerlo, y, aun si lo hace, es en virtud de una voluntad contingente; pero este concepto incluye al menos necesariamente que Dios puede crear, resucitar, dar la beatitud a una de sus criaturas, y así con todos los artículos de fe concernientes a sus actos contingentes. Un hombre sería perfecto teólogo en esta vida si, al concebir a Dios bajo el concepto más perfecto que podamos tener de Él fuera de todo conocimiento intuitivo, conociera también, según su orden, todas las verdades necesarias que se siguen de este concepto[161]. En tanto que la omnipotencia absoluta es una de ellas, puede ser justificada por el teólogo.

---

[160] "Omnis scientia est de re non praecise ut existens est, quod intelligo sic, quod ipsa existentia, etsi sit ratio intellecta in objecto, vel citra objectum, tamen non necessario requiritur ut actualiter conveniens objecto, inquantum objectum est scibile". Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales,* VII, 8. "Ex hoc ergo habeo istam propositionem, quod cum ratio in anima possit manere non manente existentia actuali objecti, sequitur quod existentia non est per se ratio objecti ut scibile est, quia ratio scientifica non potest manere eadem in anima, non manente illo eodem quod est per se ratio scibilis, ut scibile est; sive autem scibile possit existere in re, sive non, saltem ratione ejus, ut scibile est, potest manere eadem in anima non manente existentia; abstrahit ergo scientia ab existentia, ita quod non includit eam in ratione scibilis". *Quaestiones Quodlibetales*, VII, n. 9. Es superfluo observar con qué fuerza estos textos subrayan el carácter "esencialista" del conocimiento metafísico en Duns Escoto: "metaphysica quae est de quidditatibus".

[161] Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 10.

No ocurre lo mismo si se pasa del conocimiento teológico, fundado en la revelación, al conocimiento puramente natural. El metafísico, que sólo dispone de las luces de la razón y del conocimiento filosófico, no puede demostrar por su causa la verdad de esta proposición: Dios es omnipotente. Para que una proposición sea demostrable, es preciso que sea mediata, es decir justificable a partir de una proposición anterior que sea ella misma inmediatamente evidente en virtud de los términos de los cuales se compone. Ahora bien, no tenemos en esta vida ningún concepto natural de Dios en el cual sea posible ver con evidencia la relación necesaria que en realidad vincula su omnipotencia con su esencia. El filósofo es en consecuencia incapaz de demostrar *a priori* que Dios se omnipotente.

La primera razón de esta imposibilidad es la naturaleza del concepto de Dios que el hombre puede formarse con la ayuda de su sola luz natural y en su estado presente. Es un concepto producido por el intelecto agente y las especies sensibles, o fantasmas, únicos objetos que pueden actuar naturalmente sobre el intelecto humano según la ley común. Ahora bien, los fantasmas y el intelecto agente no pueden causar en nosotros un concepto de Dios tal que incluya virtualmente y con evidencia todas las verdades que conducen de la esencia divina a la conclusión de que Dios es absolutamente omnipotente. El concepto simple más perfecto que el hombre puede tener de Dios en esta vida, y gracias a los solos recursos de la luz natural, no supera al conocimiento simple más perfecto que es accesible al metafísico. El mismo conocimiento de fe, como es sabido, no aporta nuevos conceptos simples que se añadirían a nuestros conocimientos naturales; sólo nos inclina a dar nuestro asentimiento a algunas proposiciones que no podríamos formar sin él, porque el vínculo de los términos de los cuales ellas se componen no es evidente para la razón. La fe no nos aporta ningún concepto simple además de aquellos que son naturalmente accesibles al metafísico. Esto es por otra parte un hecho evidente, pues cuando un metafísico creyente y un no creyente se contradicen con respecto al sujeto de Dios, y en tanto que uno de los dos afirma lo que el otro niega, no sólo discuten acerca de una palabra, sino acerca de un concepto. Por lo tanto, tienen exactamente el mismo; de otro modo no se contradirían.

Admitido este punto, parece que ningún concepto de Dios naturalmente accesible al hombre permite deducir de él *a priori* la omnipotencia divina. Se admitirá, como hipótesis, que numerosos filósofos han debido alcanzar naturalmente los conceptos más perfectos posibles de Dios; sin embargo, nunca han alcanzado esta verdad a partir de esos conceptos. Por lo tanto, nunca tuvieron un concepto simple del cual pudiera deducirse la omnipotencia absoluta divina; de otro modo, lo hubieran visto como una evidencia casi inmediata, con el riesgo de retornar luego sobre sus pasos para justificarla como verdad mediata por medio de razones necesarias. De este modo, utilizando una vez más la "expe-

riencia por los filósofos", Duns Escoto argumenta como si considerara como prácticamente indemostrable a través de la razón natural aquello que en realidad los más grandes genios filosóficos nunca han demostrado.

Por otra parte, existe una razón de derecho, ya que hablamos de demostración *propter quid*, es decir por la causa; ahora bien, el metafísico no puede demostrar ninguna propiedad de Dios, ni tampoco su existencia, sino a través de una demostración *quia*, es decir a partir de los efectos. Su primer paso consiste en formar una proposición particular que afirme particularmente del ser un predicado que corresponde al ser creado, luego de lo cual, partiendo de esta premisa, el metafísico concluye particularmente a partir del ser en un predicado propio de Dios. Estos son algunos ejemplos de razonamientos de este tipo: algún ser es causado, por lo tanto algún ser es una causa incausada; o bien: algún ser es finito, por lo tanto, algún ser es infinito; o bien: algún ser es posible, por lo tanto algún ser es necesario. Todas estas consecuencias están justificadas por el principio de que una condición imperfecta no puede encontrarse en ningún ser, a menos que no se encuentre perfectamente en otro, puesto que lo imperfecto depende de lo perfecto. Ahora bien, es evidente que se trata de demostraciones *quia*, es decir del efecto a la causa[162]. En consecuencia, el metafísico nunca podrá demostrar nada de Dios por la causa; su omnipotencia no más que el resto.

Retornemos a la demostración *quia* y preguntémonos si por esta vía es posible probar esta conclusión como filósofo. Recordemos que se trata de la omnipotencia "absoluta", es decir de una causa capaz de producir, inmediatamente y por sí sola, cualquier efecto. Esto debe ser aún precisado, pues la inmediatez de una causa con respecto a su efecto puede entenderse en dos sentidos. Pueden existir, entre una causa y su efecto, efectos intermediarios que no sean causas de ese efecto. Decir que una causa eficiente produce inmediatamente su efecto puede significar, por lo tanto, tanto que su acción excluye toda causa eficiente intermediaria, como que excluye todo efecto intermediario anterior al que ella misma produce. Duns Escoto piensa que no sólo los filósofos, sino también los teólogos, negarían que Dios pueda ser omnipotente con una omnipotencia que excluya a la vez toda causa y todo efecto intermediario. A ello se opone el principio de contradicción mismo, puesto que la noción de efecto implica relación con algún término que le sea anterior, por naturaleza o en el tiempo. Decir que Dios produce un *efecto* al cual nada precedería en el ser en ningún sentido, implicaría decir que produce la relación de efecto a causa sin producir en primer lugar la causa que es su fundamento. Sería contradictorio sostener que Dios puede producir inmediatamente un *efecto* cualquiera sin que ningún otro efecto causado lo preceda. Esto ya no sería "causar" sino "crear *ex nihilo*". Ciertamente, la creación es posible para Dios, pero ese es otro problema. Lo que se

---

[162] Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 11-12.

niega precisamente aquí, es que, en el universo tal como existe, Dios pueda producir un efecto que no sea el de una causa. La noción misma es absurda, por lo tanto es preciso en primer lugar eliminarla. Por el momento, se trata precisa y únicamente de esto: ¿es posible demostrar *a posteriori* que Dios pueda causar un efecto cualquiera sin la intromisión de uno o más elementos de la serie causal naturalmente requerida para producirlo, sea una causa intermediaria o un efecto anterior o preparatorio del efecto en cuestión?

Regresemos una vez más a la experiencia colectiva que representan los filósofos. Ellos han demostrado a través de la razón natural la existencia de una causa eficiente primera; ahora bien, del hecho de ser primera, se sigue necesariamente que su poder se extiende a la serie total de las causa próximas o lejanas. Por lo tanto, ella es omnipotente en el sentido en que puede todo, inmediata o mediatamente. Si, por el contrario, se trata de una omnipotencia en el sentido teológico del término, es decir capaz de producir inmediatamente todo efecto posible, al suprimir tal causa o tal efecto intermediarios, el problema es totalmente diferente. Decir que el primer eficiente, considerado en tanto que primero, es de un poder infinito, no basta para resolverlo, pues la existencia de un ser infinito es como el último término que puede alcanzar la razón natural en el conocimiento de Dios, y no se podría probar, a partir de él, esta omnipotencia absoluta de Dios. Es verdad que una causa primera contiene eminentemente en sí la eficacia de la serie total de las causas segundas y de sus efectos *causa causae est causa causati*, pero de ahí no se sigue que la causa primera pueda producir inmediatamente el efecto inmediato de la causa segunda. El orden jerárquico de las causas superiores e inferiores no lo permite, puesto que aun si se admitiera que el sol, por ejemplo, posea una causalidad más eminente que el buey o cualquier otro animal, no habría obligación de admitir que pueda engendrar inmediatamente un buey. Ningún buey sería engendrado si no existiera el sol, pero la generación de un buey exige otro buey[163].

No es sorprendente que, lejos de atribuir a Dios la omnipotencia entendida de este modo, los filósofos hayan sostenido que es imposible. Pareciera que su posición descansa completamente en el siguiente principio: un principio necesario y absolutamente perfecto no produce nada de manera contingente [*principium necessarium et omnino perfectum ad nihil contingenter se habet*]. Una vez más, los filósofos confunden el pensamiento de Duns Escoto con las doctrinas greco-árabes de la necesidad condenadas en París en 1277. ¿De qué modo existiría contingencia en un mundo de este tipo? ¿De dónde provendría? Su primer principio es absolutamente necesario; por lo tanto, no hay razón para que se introduzca un cambio en su acción causal. Por otra parte, él es perfecto: nada le falta para actuar, nada puede impedirle actuar, nada sino él mismo se requiere

[163] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 42, n. 2; t. 1, pp. 1266-1267.

para que se ejerza su acción; por lo tanto, no existe nada fuera de él que pueda modificar su causalidad[164]. En tanto que el mundo de los filósofos es tal que la eficacia de la primera causa no puede saltear ahí ningún escalón intermediario, la omnipotencia divina –en el sentido según el cual entiende este término la teología católica– es imposible ahí. No es posible esperar ninguna conciliación entre el universo cristiano de la contingencia y el universo filosófico de la necesidad[165].

Precisamente aquí se halla la raíz de las divergencias entre estas dos concepciones del mundo. Aristóteles y Avicena siempre han sostenido que las acciones de Dios *ad extra* son necesarias, porque la necesidad se halla a la vez en Él y en las cosas mismas. Ahora bien, si Él pudiera causar cualquier efecto sin causa segunda, podría hacer que ninguna causa segunda tenga acción propia; pero si los seres no tuvieran acciones propias, no tendrían esencias propias, y dado que Aristóteles enseña que existen fuera de Dios seres formalmente necesarios, es contradictorio admitir que, aun por Dios, sus esencias puedan ser destruidas[166]. Lo que aquí está en cuestión no es sólo la necesidad de ciertas esencias, sino también su orden, pues si Dios pudiera causar un efecto cualquiera sin tener en cuenta el orden de las causas en el universo, ya no existiría orden necesario, ni en consecuencia orden esencial en la serie de las causas, lo cual los filósofos se niegan a aceptar[167].

Por otra parte, muchos otros obstáculos les impiden imaginar que la omnipotencia, concebida al modo cristiano, fuera atribuible a Dios. Un filósofo debe

---

164 Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 16.

165 “Praeterea, si philosophi non potuerunt naturalem concludere Deum posse contingenter causare, quanto magis nec posse immediate in quaecumque effectum vel in quodcumque quod potest producere mediantibus aliis causis secundis?”. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 42, n. 3; t. 1, p. 1267. Los filósofos son aquí sobre todo Aristóteles y Avicena; ambos han enseñado: “Deum necessario se habere ad alia extra se”. *Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 5, a. 2, n. 8; t. 1, p. 647. En *Opus Oxoniense*, I, d. 42, n. 3, a, “Praeterea si Philosophi posuerunt…”, (t. 1, p. 1267), Duns Escoto pregunta qué ocurriría si se admitiera un Dios que actúa necesariamente como el de los filósofos, y que fuera omnipotente como el de los teólogos. Este Dios produciría por sí solo y necesariamente todo lo posible; por lo tanto, no habría lugar en el mundo para ninguna otra causa que Él. Por el contrario: “Theologi autem non concedunt Deum abere naturali necessitate circa creaturam”. *Quaestiones Quodlibetales*, XII, n. 14.

166 Duns Escoto sustenta esta interpretación de Aristóteles en Averroes, *Metaphysica*, IX, c. 4, com. 7: “Moderni autem ponunt unum agens omnia entia sine medio, scilicet Deum, et contingit istis, ut nullum ens habeat actionem propiam naturaliter, et cum entia non habuerint actiones propias, non habebunt essentias propias. Actiones enim non diversantur nisi per essentias diversas. Et ista opinio est valde extranea a natura hominis, et qui recipiunt hujusmodi, non habent cerebrum habilitatum naturaliter ad bonum”.

167 Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 17.

introducir necesariamente intermediarios entre el pensamiento puro que Aristóteles ubica en el origen del mundo y la multiplicidad de los efectos particulares que se siguen de su eficacia. Por ejemplo, un poder infinito no puede mover inmediatamente un cuerpo en el tiempo; de otro modo, un poder finito dotado de una fuerza motriz suficiente podría mover este cuerpo al mismo tiempo que él. Es claro que Aristóteles no admitiría que Dios, que existe fuera del tiempo, pueda causar inmediatamente un movimiento que, en tanto que sucesivo, se despliega necesariamente en el tiempo[168].

Lo que es verdad del movimiento lo es de todo efecto material, pues para causarlo es necesaria una transmutación material anterior. Recordemos los argumentos de Aristóteles que prueban, contra Platón, la ineficacia causal de las Ideas que, separadas de la materia, no pueden actuar directamente sobre ella. Estos argumentos son válidos igualmente contra la hipótesis de un Dios que actúa inmediatamente sobre los cuerpos para producir ahí directamente un efecto cualquiera[169]. Un filósofo siempre negará que sea posible una relación causal entre el espíritu puro y los cuerpos. Sólo un cuerpo puede actuar sobre otro cuerpo.

Para comprender la actitud de los filósofos con respecto a este punto, es preciso representarse como ellos el papel de las causas segundas. Si ellos enseñan que ellas deben concurrir en la acción divina, no es para explicar la perfección del efecto, sino más bien sus imperfecciones. En un universo como el de los griegos, en el cual un primer principio perfecto actúa de manera necesaria, es difícilmente explicable la imperfección. Los efectos de un ser perfecto, que actúa necesariamente según su perfección, sólo podrían ser ellos mismos perfectos. Para explicar que no lo sean, los filósofos recurren a las causas segundas. Dado que la causalidad de la Primera Causa, que es perfecta, no puede producir un efecto imperfecto, ellos hacen concurrir a su acto a otra causa, que es imperfecta. De este modo, en lugar de ejercerse directamente y de producir inmediatamente un efecto que, en tanto que sólo depende de la Primera Causa sería perfecto como ella, el poder de Dios se limita a mover una causa imperfecta, a través de la cual produce un efecto imperfecto y limitado[170]. Se llega a la curiosa conclusión de que, en el mundo greco-árabe de la necesidad, Dios no puede producir inmediatamente cualquier efecto no por falta de poder, sino más bien por falta de libertad. Del mismo modo que una naturaleza, que no puede actuar sin comprometerse enteramente en su acto, Él no puede canalizar libremente su

---

[168] Cfr. Aristoteles, *Metaphysica*, VI (Z), 8, 1033 b 26-28; y Averroes, *In Metaphysicam*, VII, c. 8, n. 28.

[169] Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 18.

[170] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 42, n. 2; t. 1, p. 1267. *Reportata Parisiensia*, I, d. 42, q. 2, n. 5.

poder ni limitar a su gusto sus efectos. Sólo las causas segundas pueden hacerlo, y dado que son las que lo hacen por Él, ¿cómo podría prescindir de ellas? No sería posible demostrar que una causa perfecta y necesaria pueda producir inmediatamente un efecto finito cualquiera, dado que se requiere el concurso de causas mediatas precisamente para que ella pueda producir tales efectos.

Duns Escoto ha discernido claramente la importancia de su propia posición, como así también que encabezaba muchas otras. "De este modo se observa, dice, que la siguiente proposición: *todo aquello que la causa primera puede con una causa segunda*, *lo puede inmediatamente por sí misma*, no es conocida en virtud de sus términos ni a través de la razón natural, sino sólo por la fe, puesto que si la omnipotencia misma, de la cual ella depende, nos fuera conocida a través de la razón natural, sería fácil probar a los filósofos mismos muchas verdades y proposiciones que niegan; también sería fácil probarles al menos la posibilidad de muchas cosas que creemos y que también niegan"[171]. La línea divisoria entre filósofos y teólogos continúa la que traza la libertad divina; si ésta fuera acaso demostrable, la omnipotencia de Dios, en el sentido católico del término, también lo sería; pero en tanto que la primera verdad no lo es, no podemos sino creer la segunda. La libertad divina, con todas sus consecuencias, sigue siendo un conocimiento reservado exclusivamente al cristiano. Él sólo puede creer en ella, en el sentido preciso en que no puede aportar ninguna demostración racional suficientemente rigurosa para que un filósofo, que sólo utiliza la razón natural, esté obligado a aceptarla. Sin embargo, Duns Escoto no se queda ahí. En primer lugar, si la omnipotencia absoluta divina es un artículo de fe, es una verdad, y, dado que es verdadera, es imposible que los argumentos dirigidos contra ella por los filósofos sean concluyentes. Si no es posible probar racionalmente que esta tesis es verdadera, es posible, al menos, probar racionalmente que es falsa. De ahí surge, para el teólogo, esta primera tarea: establecer que las conclusiones de los filósofos en sentido contrario no están necesariamente demostradas. Esto no es todo, pero no se puede expresar mejor lo que resta por hacer que dejando la palabra a Duns Escoto: "Aunque la omnipotencia considerada en este sentido no esté suficientemente demostrada, ella puede no obstante ser probada con probabilidad como algo verdadero y necesario; más probablemente aún que algunos otros objetos de creencia, ya que nada impide que algunos sean más evidentes que otros"[172]. No tomamos "evidente" en el sentido fuerte que no supone grados. Se comprende sin dificultad que, entre los

---

[171] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 42, n. 3; t. 1, p. 1268.

[172] "Omnipotentia tamen hoc modo sumpta, licet non sufficienter demonstretur, probabiliter tamen potest probari sicut verum et necessarium, et probabilius quam quaedam alia credita; quia non est inconveniens quaedam credit esse evidentiora quam alia". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 42, n. 3; t. 1, p. 1268.

artículos de fe, la Trinidad divina, por ejemplo, esté más alejada de una completa justificación racional que la omnipotencia divina. Lo que es más sorprendente, a primera vista, es que Duns Escoto admita que se pueda probar como probable que alguna verdad sea necesaria. Sin embargo él lo admite, y, si queremos seguir el desarrollo de su doctrina, debemos admitirlo con él.

Respondamos en primer lugar a los argumentos de los filósofos, especialmente al que se funda en la imposibilidad de privar a la causa segunda de su acción sin privarla de su ser. El teólogo concedería en efecto, que no es posible hacer una cosa sin hacer la otra, pero agregaría que Dios puede hacer las dos, pues Él puede aniquilar los seres. Además, no es cierto que para privar a una causa segunda de su acción y ejercerla Él mismo en su lugar, Dios deba llegar a aniquilar su ser. En tal caso, los seres subsisten sin causar sus efectos. Un trozo de madera arde; si una pantalla impide quemar otro trozo de madera ubicado cerca de él, eso no le impide arder a él mismo ni poder hacer arder a otro. El efecto que él no causa podría causarlo. Cuando Averroes escribe acerca de los seres que si ellos no tienen acciones propias tampoco tendrán esencias propias, él no intenta hablar de un caso particular o accidental. Él quiere decir que, en tanto que la eficacia causal es inseparable de la esencia, no es posible concebir que un ser esté desprovisto de su aptitud virtual para ejercer algunas acciones, ya sea que las ejerza actualmente o no. De este modo, aun cuando Dios sustituya su eficacia por la de una causa, Él respeta la aptitud de esta causa para ejercer la suya[173]. Por otra parte, no olvidemos que se trata aquí de intervenciones excepcionales de la omnipotencia divina. Averroes argumenta contra los modernos que sostienen que Dios, causa única, produce todo por sí solo y sin intermediarios. No es el caso del Dios cristiano, quien, según Agustín, "administra las cosas que ha creado, de manera tal que les permite causar sus propios movimientos" (*De civitate Dei*, VII, 30). Ciertamente, si lo quisiera, Dios podría hacer todo por sí mismo; al hacer esto, no destruiría los seres que ha creado, sino que simplemente los dejaría ociosos e ineficaces. Constatamos por otra parte que, muy por el contrario, Él ha preferido atribuirles una virtud activa y una acción propia al mismo tiempo que les daba el ser. Dios no ha negado al conjunto de las cosas la perfección de la cual ellas eran capaces[174], y sigue sin hacerlo, aun en el caso en que su omnipotencia suspende accidentalmente para ellas el ejercicio de su acción. Toda esta respuesta tiene por objeto reservar la posibilidad del milagro; en efecto, ella es válida contra el filósofo griego y su Comentador, si se sustituye la *entitas* temporal y contingente del mundo cristiano por la *entitas* eterna y necesaria del mundo griego, y el ser infinito del teólogo por el ser necesario de los filósofos.

---

173 Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 23.

174 Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 24.

Por una razón muy semejante, el teólogo negará que Dios pueda actuar directamente sobre la materia para transformarla. Por otra parte, no es seguro que el mismo Aristóteles pudiera negarlo. Es Averroes quien, para refutar la doctrina de la creación, hace decir a Aristóteles que toda causa motriz de la materia es necesariamente un cuerpo. Cuando se tiene la opción entre un texto de Aristóteles susceptible de un sentido aceptable y un comentario de Averroes cuyo sentido es inaceptable, ¿por qué elegir a Averroes?

Con mayor razón cometeríamos un error en hacerlo en el caso en cuestión, dado que se trata de un pasaje en el cual Aristóteles establece, contra Platón, que las Ideas no son necesarias para la generación, puesto que basta un individuo para engendrar un individuo, y que las Ideas no podrían engendrar individuos, porque sólo otro individuo puede hacerlo. El argumento es excelente y podemos aceptarlo, porque las Ideas de Platón no son individuos; si ellas engendraran, sus efectos serían unívocos, es decir específicamente idénticos los unos a los otros. Por lo tanto, Aristóteles tiene razón en decir que las Ideas no son necesarias para la producción de seres compuestos y materiales; para producirlos, basta con las causas compuestas y materiales como lo son sus efectos. En cuanto al segundo punto, esto es que las Ideas no pueden engendrar, éste es igualmente verdadero; pero no hablamos de las Ideas, hablamos de Dios, que no es una especie realizada, sino un singular. Agreguemos a esto que Dios no causa la generación de los seres como causa unívoca, sino como la causa equívoca suprema de la cual todos dependen, en cualquier orden que sea. Por lo tanto, nada impide admitir que Dios, ser espiritual, sea la causa eminente de efectos materiales; Él no causa el fuego al modo en que un cuerpo ardiente hace arder a otro, pero es ciertamente Él quien causa estos cuerpos y el fuego que los consume. Se trata aquí de un orden de causalidad completamente distinto. Las posiciones filosóficas de Aristóteles y de Averroes, en tanto que niegan que Dios pueda mover inmediatamente un cuerpo, deben por lo tanto ser negadas a su vez por el teólogo.

Resta finalmente la siguiente tesis general, que confirma las tres posiciones precedentes: Aristóteles enseña que Dios causa de una manera absolutamente necesaria todo lo que puede causar inmediatamente[175]. A lo cual debe responderse que esto no es del todo exacto. Lo que es verdad es que, según él, Dios hace necesariamente todo lo que puede hacer inmediatamente, es decir sin que se requieran por su parte o por parte de su efecto ninguna causa eficiente ni condición preparatoria. La razón que se da de ello es que, si Dios produjera un efecto de manera contingente, la novedad de este efecto sólo se explicaría finalmente por alguna novedad en Dios mismo, en quien no puede existir ninguna. Pero si se trata de lo que Dios puede causar inmediatamente y sin causas

---

175 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 42, q. 2, n. 4.

eficientes intermediarias, aunque se requieran causas preparatorias o, por lo menos, efectos anteriores como condiciones de un cierto efecto, Aristóteles ya no diría que Dios lo causaría de manera absolutamente necesaria, sino sólo con una necesidad de inevitabilidad, es decir de manera inevitable una vez establecidas estas condiciones.

En ninguno de los dos casos el teólogo estaría de acuerdo con Aristóteles. Para Él, Dios actúa a través de su voluntad, libremente y de manera contingente, con respecto a todo lo que puede causar fuera de sí mismo. No lo ata ninguna necesidad, ni la de la inevitabilidad de las cosas, ni la de su propia inmutabilidad. Fiel a sus propios principios, Aristóteles negaría por su parte que Dios pueda causar inmediatamente una multiplicidad de efectos cuya producción implique alguna contingencia. Por ello, aun cuando el teólogo ha formulado sus reservas, sigue siendo cierto decir que, aunque esto sea cierto, no podemos demostrar, a partir de los efectos, que la omnipotencia de Dios se extienda inmediatamente a todo lo que puede ser causado[176].

¿Qué es, entonces, lo que puede probar el filósofo? Que Dios es omnipotente, en el sentido en que puede producir todo lo que puede ser causado, ya sea inmediatamente, sea por la intervención de algún medio él mismo sometido a la causalidad. Esto es demostrable a partir de sus efectos, es decir a través de una demostración *quia*. Se trata esta vez, no de la omnipotencia absoluta del Dios cristiano, capaz de producir inmediatamente cualquier efecto, sino de la de un Dios capaz de producir todos los efectos posibles, unos inmediatamente, otros mediatamente[177].

De este modo, retornamos a un universo semejante al de Aristóteles, en el cual todos los efectos posibles son producidos, el primero inmediatamente y los otros a través de una cadena continua de causas completamente sometidas a la causalidad de Dios pero necesarias para su ejercicio. Es natural, por lo tanto, que Duns Escoto tome su primera demostración del Filósofo. La universalidad de los efectos tiene una causa, que no puede formar ella misma parte de esta universalidad; de otro modo, ella sería su propia causa; por lo tanto, ella está fuera de esta universalidad. Si existe de este modo, fuera del universo, una cau-

---

[176] "Concedo ergo quod Aristoteles secundum sua principia negaret Deum multa posse immediate causare, puta omnia illa, in quorum productione est simpliciter contingentia, absque utraque necessitate praedicta; sed in hoc theologus contradicit sibi, sicut dictum est. Est ergo de demonstratione, conclusio principalis et ordine quarta, ista, scilicet quod Deum habere omnipotentiam immediate, respectu cujuscumque causabilis, licet sit verum, non tamen est nobis demonstrabile, demonstratione quia". Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 26.

[177] Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 27: "Quinta conclusio principalis est ista, quod demonstrabile est viatori demonstratione quia, Deum esse omnipotentem mediate vel immediate vel per aliquod medium, quod subsit causalitati ejus".

sa del universo, no sólo cada efecto en particular sino su conjunto mismo es causado por un principio exterior a él. En otras palabras, es imposible remontarse al infinito en la serie de causas; es preciso detenerse en una causa primera de la cual dependen todos los efectos.

Es posible probar de otra manera la misma conclusión. Una causa eficiente es tanto más superior cuanto más perfecta es en causalidad. Por lo tanto, si se establece más allá de otra causa, infinitamente superior en eficacia, ella será infinitamente superior en causalidad, lo cual quiere decir que tendrá una causalidad infinitamente perfecta. Ahora bien, una causalidad que es ella misma causada, es decir dependiente en su eficacia causal, no es infinitamente perfecta, pues es imperfecta con respecto a aquella de la cual depende; por lo tanto, si nos remontamos al infinito en la serie de causas, llegaremos a una causa ella misma infinita, completamente incausada e independiente en su eficacia causal. En ella será preciso detenerse, y dado que causará todo sin depender ella misma de ninguna otra, toda otra causalidad estará contenida en ella, o, al menos, se ejercerá en virtud de la suya. En efecto, todo lo que una causa inferior puede hacer inmediata o mediatamente, también lo puede hacer la causa superior, precisamente por intermedio de las causas inferiores. Ella hace y puede todo lo que ellas hacen y pueden. La primera causa es omnipotente en el sentido limitado del cual se trata aquí[178].

Se puede observar que Duns Escoto no reprocha nada a la filosofía como tal. No emprende ninguna guerra contra ella. Más bien sería cierto lo contrario, pues él defiende sistemáticamente a Aristóteles contra quienes le imponen gratuitamente errores de los cuales no existe certeza de que el filósofo griego los haya cometido[179]. Se trata para él de una cuestión de hecho: ¿qué puede demostrar la filosofía, y a partir de qué punto lo necesariamente verdadero se desvanece frente a lo probable? Aquí, por ejemplo, el Doctor Sutil se opone a interpretaciones restrictivas que, según él, disminuyen arbitrariamente el alcance de las conclusiones de Aristóteles. Algunos –dice– pretenden que el poder del Dios aristotélico no sea infinito *intensive*, sino sólo *extensive*. En otras palabras, el poder divino sería infinito, en el sentido en que es inagotable y capaz de producir eternamente un movimiento cuya duración en el tiempo sería infinita. En

---

[178] Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 27. Duns Escoto formula dos objeciones al artículo 8: 1ª) la primera causa eficiente no es necesariamente Dios, sino la Inteligencia motriz del primer cielo, más allá de la cual sólo mueve como causa final; 2ª) la primera causa eficiente sólo tiene poder sobre la única serie de causas que depende de ella; para probar que puede causar todos los posibles, sería preciso establecer que no existe ningún otro sistema de posibles más allá de éste. Él las elimina respondiendo que sólo existe un ser por sí, y por lo tanto una única causa eficiente independiente en su acción; *Quaestiones Quodlibetales*, VII, n. 28.

[179] Ejemplos de esta preocupación: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 8. q. 5, a. 2, n. 8; t. 1, pp. 646-647. Cfr. *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 38.

síntesis, la infinitud del poder divino sería una infinitud de duración, no la de una causa capaz de producir todo lo posible, inmediata o mediatamente.

Si hubiera tenido la intención de despreciar lo más posible a la filosofía, nada hubiera impedido a Duns Escoto aceptar esta interpretación de Aristóteles. En realidad, él la ha combatido vigorosamente. Aristóteles –dice– admitía que un cuerpo fuera capaz de una duración infinita y de un poder motor infinito como ella. Tal es en particular el caso del cielo, el cual, si bien está dotado de dimensiones, como todos los cuerpos, mueve al resto del mundo con una duración infinita. En Aristóteles, todo lo que es eterno es formalmente necesario, de modo que si está dotado de una potencia activa, debe ser infinito en duración. Ahora bien, el Dios de Aristóteles es un ser completamente diferente y superior al orden de los cuerpos. En efecto, dado que él tiene un poder infinito, Aristóteles concluye que él no puede encontrarse en la extensión ni tener una extensión, ya sea infinita, dado que una extensión infinita es imposible, o finita, puesto que un poder en una extensión finita no podría ser infinito. En síntesis, Aristóteles concibe al ser infinitamente poderoso como mucho más poderoso que lo que le bastaría serlo para mover eternamente el mundo de los cuerpos. Ahora bien, por encima de este poder infinitamente extenso en la duración, sólo se concibe otro: aquel que es infinito en intensidad antes de serlo en extensión. La pregunta acerca de si Aristóteles mismo ha demostrado de manera concluyente su tesis constituye un problema diferente. Lo haya logrado o no, no cabe duda acerca del sentido de su doctrina. El poder que le atribuye a la Primera Causa es el de una eficacia infinita, capaz de producir inmediata o mediatamente todo lo posible[180].

Queda por saber de qué manera lo ha probado Aristóteles. Nadie ignora que, en su doctrina, Dios mueve eternamente al mundo, porque el mundo mismo es eterno tanto en el pasado como en el futuro. Los teólogos lo niegan, porque consideran como artículo de fe que el mundo haya tenido un comienzo, en tanto que creado por Dios *ex nihilo*. Muchos de ellos admiten no obstante que Dios hubiera podido moverlo con un movimiento infinito antes, así como todos admiten que puede moverlo con un movimiento infinito después. En otras palabras, ellos niegan que Dios haya creado el mundo por toda la eternidad, pero reconocen que Dios hubiera podido crearlo, y en consecuencia moverlo, por toda la eternidad. Lo que los separa de los filósofos es que ellos consideran a una potencia de este tipo como necesitada del ejercicio de su acto. Aquello que un ser inmutable y necesario puede hacer, lo hace necesariamente. Los teólogos lo niegan. Ellos no creen que entre dos extremos, ambos inmutables, por ejemplo Dios y el cielo, la relación tenga obligatoriamente un carácter de necesidad.

---

[180] Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 29. Cfr. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, VI (Z), 3, 1139 b 23-24; *De coelo*, I (A), 12, 282 a 21-b 9.

En primer lugar porque, puesto Dios, el cielo no está puesto necesariamente; luego porque, aun una vez puesto el cielo por parte de Dios, no se sigue de ahí que Dios deba necesariamente moverlo. Aristóteles mismo sólo concluye de ahí, en el *De coelo*, que Dios puede moverlo durante un tiempo infinito, pero esto basta para establecer la infinitud de la potencia divina. Aun si no lo hace, basta con que Dios pueda mover eternamente el mundo a la vez *a parte ante* y *a parte post*, para que sea infinitamente poderoso[181].

¿Pero se trata entonces de un poder infinito en intensidad o sólo por la extensión infinita de su duración? Bajo una forma diferente, Duns Escoto plantea aquí el problema que había discutido Averroes, y después de él Tomás de Aquino, cuando se habían preguntado si el Dios de Aristóteles debe ser considerado como la causa de la sustancia misma de los seres, o sólo de su movimiento. Ambos habían optado por la primera respuesta. Duns Escoto tampoco duda en reconocerle al Dios de Aristóteles el poder causal más alto que se le pueda atribuir sin hacer de Él un creador propiamente dicho. Tanto aquí como en otro lugar, él intenta conceder al Filósofo el mayor crédito posible. Ahora bien, ¿en qué se fundamenta Aristóteles para atribuir al primer motor un poder infinito? En que, en tanto que es primero en el orden de causas, él mueve por sí mismo un universo en el cual todo es movido por otro. Si esto es así, se le debe atribuir la omnipotencia en el sentido intensivo del término, pues si él causa por sí, él es ser por sí. En tanto que posee por sí la perfección del ser y del poder de actuar, nada puede limitarlo, en él ni fuera de él en ninguno de estos dos órdenes, lo cual significa que su poder no es sólo infinito por la perpetuidad de su eficacia, sino en primer lugar en intensidad[182].

Parece que la posición personal de Duns Escoto se pone aquí de manifiesto con toda claridad. El poder activo del Dios griego es infinito, y lo es al menos en un sentido en el cual todo el mundo concuerda: la infinita duración de su eficacia. Por otra parte, ni la historia más objetivamente escrupulosa podría ponerlo en duda. Pero el mismo Duns Escoto va aún más lejos, ya que considera a este poder como una verdadera "omnipotencia", al menos en tanto que ella es infinita *intensive*. En efecto, un poder infinito no puede ser superado, y tampoco puede concebirse que lo sea; ahora bien, si todo poder que puede ser superado no es una omnipotencia, el que no puede ser superado es una omnipotencia. Por lo tanto, es cierto decir que un poder activo infinito es una verdadera omnipotencia. Sin embargo, *licet infinita potentia activa sit vere omnipotentia*, no se puede concluir de ello a través de la sola razón natural que se trate de una omnipotencia inmediata con respecto a todo lo posible, como lo admiten los cristianos. Aristóteles mismo negaría que pueda deducirse de sus principios una con-

---

[181] Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 30.

[182] Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 31.

secuencia semejante. Indudablemente, diría que la noción de un único y mismo ser, cuya omnipotencia se extendería *inmediatamente* a todo lo posible, implica contradicción, en tanto que destruye el orden natural de las causas[183]. Una vez más, aquello de lo cual carece el dios griego para ser omnipotente en el sentido cristiano del término no es del poder, sino de la libertad.

Es notable que el obstáculo principal, que hace imposible aquí la demostración racional, sea la presencia, en el universo greco-árabe, de sustancias inferiores a la Primera Causa, pero eternas y necesarias como ella. En el mundo cristiano de Duns Escoto, todo lo que no es Dios es causado voluntariamente por Él, de modo que sólo Él es necesario, siendo todo el resto contingente en su mismo origen. Por ello, la proposición: un ángel puede tener una causa, es considerada por algunos como indemostrable y simple objeto de fe. Tal como se la entiende habitualmente, y tal como por otra parte se observa en el libro XII de su *Metaphysica*[184], Aristóteles ha concebido las Inteligencias separadas, que para el cristiano son los ángeles, como seres eternos, inmutables y necesarios. Por lo tanto, no puede haber admitido simultáneamente, se dice, estas dos proposiciones contradictorias: las Inteligencias son necesarias, lo cual ha afirmado claramente, y son causadas por otro. Se agrega que ellas están dotadas también de poder infinito, de donde se sigue con más claridad aún que son seres por sí, cuya misma naturaleza excluye que sean causadas.

Duns Escoto no interpreta de este modo a Aristóteles. Una vez más, se niega a atribuirle una opinión falsa o absurda, a menos que Aristóteles mismo la haya profesado expresamente o que se la pueda deducir con evidencia de sus palabras. Ahora bien, es falso que un ángel sea un ser por sí; es posible demostrar lo contrario y, lejos de haberlo negado, Aristóteles mismo lo ha concedido. Duns Escoto ha probado que sólo existe un único Dios, es decir un único ser infinito y por sí. Es imposible entonces que los ángeles sean también infinitos y por sí, y, dado que son, sólo pueden ser en tanto que causables y causados. Decimos además que Aristóteles mismo lo ha concedido. En efecto, en su *Metaphysica*, XII[185], dice que todas las cosas tienen un orden esencial entre ellas, y más aún con respecto a un ser primero. Ahora bien, sabemos que este primer ser, en tanto que es por sí, es infinito en el sentido intensivo del término. Por lo tanto, no puede estar subordinado esencialmente a ningún otro; todo lo contrario, son los otros, quienes le están subordinados como a su principio y a su fin. Si a esto

[183] Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 32, cuya conclusión es la siguiente: “Verum est ergo quod suprema potentia activa, sive potentia infinita est omnipotentia, sed non est notum per rationem naturalem, quod suprema potentia possibilis etiam intensive infinita, sit omnipotentia proprie dicta, quae scilicet potest in quodcumque possibile immediate”.

[184] Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 7, 1073 a 5-10 y 8, 1073 a 14-b 1.

[185] Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 7, 1073 a 5-10 y 8, 1073 a 14-b 1.

se objeta que ellos dependen de él en su orden como números en una serie, pero no como efectos que dependen de su causa, Duns Escoto se negará también a admitir que este haya sido el verdadero pensamiento de Aristóteles. En el mundo del Filósofo, una dependencia ontológica con respecto al Primero subordina a él a todos los seres. Duns Escoto encuentra la prueba de ello en el mismo libro XII de la *Metaphysica*, c. 4, donde Aristóteles dice que Dios mueve a la Inteligencia más próxima a Él; ahora bien, el acto intelectual de conocer es la sustancia misma de la Inteligencia; decir que Dios mueve a la Inteligencia a conocer, es tanto como decir que la produce[186].

Esta interpretación encontraría resistencia en más de un intérprete moderno de Aristóteles, pero sería un error atribuirla a alguna influencia del pensamiento cristiano tendiente a acercar el universo aristotélico al de los teólogos. Averroes, de quien es sabido con qué cuidado excluía toda religión de su filosofía, no lo había entendido de otra manera, y después de santo Tomás, Duns Escoto lo había seguido en este punto. En *De substantia orbis*, c. 2, el Comentador escribía: “El cuerpo celeste no necesita solamente de una fuerza que lo mueva localmente, sino también que le dé el ser, su sustancia y una permanencia eterna”. Y agregaba lo siguiente: “Algunos han dicho que la causa del cielo sólo era motriz, no eficiente, pero es totalmente absurdo”. Con mayor razón es así según Avicena, como se puede observar en su *Metaphysica*, IX, c. 4, donde dice expresamente que toda Inteligencia es causada por el Primero. No solamente Avicena no contradice aquí a Aristóteles, sino que explica la naturaleza y el orden de esta producción, que Aristóteles mismo no había explicado. Aun admitiendo que Aristóteles rechace el orden propuesto por Avicena y sostenga que la producción de las Inteligencias por parte de Dios es inmediata, este desacuerdo no les impediría concordar en el hecho de que estas Inteligencias son producidas. Por otra parte, en lo que concierne al modo mismo de esta producción, Avicena nunca lo ha concebido como algún movimiento o cambio que ofrezcan un carácter de novedad. El ser total de la Inteligencia, con su esencia distinta, existe siempre para él en virtud del Primero, como el Hijo subsiste siempre para nosotros en su esencia propia en virtud del Padre, o como para Aristóteles, el sol causa siempre su luz en los cuerpos diáfanos que nunca esperan ninguna sombra[187].

Duns Escoto pertenece a un tiempo en el cual la obra de Aristóteles era bien conocida, con las diversas interpretaciones que pueden proponerse de él. Sabe,

---

[186] Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 40. Duns Escoto descarta de inmediato la objeción de que “mover” no es aquí verdaderamente “causar”, pues el objeto es verdaderamente causa eficiente de la intelección.

[187] Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 42. Cfr. Averroes, *De substantia orbis*, c. 2, y Avicena, *Metaphysica*, IX, c. 4; f° 104 v b.

por ejemplo, que las sustancias separadas de las cuales habla el Filósofo son "formalmente" necesarias, pero él niega, con el apoyo de textos, que sea contradictorio para Aristóteles que un ser sea necesario y no obstante causado[188]. En síntesis, el universo de la razón natural es para él obra de una primera causa eficiente, cuyo poder infinito merece verdaderamente el nombre de "omnipotencia", pero que se sigue necesariamente de una necesidad, en lugar de ser, como el mundo de la fe cristiana, obra de una libertad.

Al mismo tiempo, se observa cuál es la verdadera actitud de Duns Escoto con respecto a lo que comúnmente denominamos hoy "filosofía". La palabra nos es inevitable, pero él mismo no la utiliza aquí. Él sólo habla de los "filósofos". Son ellos quienes han planteado el problema desde el punto de vista de la sola razón natural, de manera que lo que han conocido y lo que no han conocido delimita con bastante exactitud el área de lo cognoscible a través de la sola razón natural. No forcemos demasiado las fórmulas de Duns Escoto, pues ninguna expresa nunca todo su pensamiento, con todos sus matices, en una sola frase; pero constatemos que el solo hecho de que los filósofos no hayan podido probar la omnipotencia inmediata de Dios por la sola razón natural, y de que su razón tampoco los haya conducido a la conclusión contraria, es para él *prueba* de que esta tesis es objeto de fe: "Quod autem sic sit tantum credita, et quod non possit probari per rationem naturalem, probatur, quia philosophi solum innitentes rationi naturali non potuerunt secundum principia sua hoc ponere, quia posuerunt causam primam necessario agere"[189]. Duns Escoto no dice que los filósofos hayan demostrado lo contrario, sino que, dados sus principios, han llegado naturalmente a sus propias conclusiones[190]. Para evitar estas conclusiones, se debe partir de otros principios, o, más bien, de proposiciones que sean verdaderamente principios y de los cuales, por la misma razón, pueda esperarse la verdad.

---

[188] Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, VII, 43. Remite a Aristóteles, *Metaphysica*, II, 1, 993 b 26-31, y V, 5, 1015 b 9-15.

[189] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 42, q. 2, n. 4. Cfr. n. 7: "licet suppositis principiis philosophorum, non possit probari Deum posse producere immediate quidquid est possibile produci, tamen aliter dicendum est secundum fidem".

[190] En realidad, los filósofos juzgarían *contradictoria* la omnipotencia inmediata de Dios: "imo philosophi dicerent quod omnipotentia secundo modo dicta, non posset concipi sine contradictione". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 42, q. 2, n. 6.

7. Omnipresencia y providencia

El carácter suprarracional de la creencia cristiana en la omnipotencia divina entraña un serie de importantes consecuencias concernientes a la inmensidad, la omnipresencia y la providencia de Dios. Al menos es su causa inmediata, puesto que el conjunto de estas tesis depende él mismo de una cierta noción del ser finito concebido como esencia sustancial más que como manifestación de un acto de existir.

Si la omnipresencia de Dios pudiera inferirse necesariamente de su omnipotencia, no sería siempre una verdad racionalmente demostrable, ya que aquello que se deduce de un artículo de fe compete esencialmente a la fe, pero, en realidad, tampoco puede ser deducido de ella. Esta particularidad merece retener la atención, puesto que su explicación conduce a observaciones instructivas acerca de la actitud general de Duns Escoto en materia filosófica.

Distingamos en primer lugar la noción de omnipresencia de la de "inmensidad", que le es tan cercana que en ocasiones se las confunde. Se entiende por "inmensidad" el atributo por el cual Dios, que es el ser infinito, es necesariamente ahí donde existe algo. La "omnipresencia" es una noción más precisa. Ella significa no sólo que Dios está en todas partes (lo cual constituye su inmediatez), sino que está "presente en" todo lo que existe.

Digamos entonces que se trata de dos nociones distintas pero emparentadas. En efecto, Dios puede ser en las cosas de cuatro maneras diferentes. En primer lugar, como causa eficiente y conservadora de todas las cosas: se dice entonces que está presente en todas las cosas *per potetiam*. En segundo lugar, conociendo todo, en toda pureza y abiertamente, a través de su ciencia infinita; en este sentido, todo le es presente, y como las cosas le son presentes por sus propias ideas, se puede decir que, a su vez, Dios es en ellas *per praesentiam*. En tercer lugar, en razón de su inmensidad de ser infinito, Dios es en todas las cosas *per essentiam*, dado que, dice Duns Escoto, "omni rei illabitur ratione suae illimitate immensitatis". Finalmente, en cuarto lugar, en tanto que confiere su forma sobrenatural a las operaciones y actos del hombre cuyo fin es Él mismo, Dios les es presente *per gratiam et charitatem*.

Tal como la plantea Duns Escoto, la pregunta consiste en saber si es posible probar que Dios sea en todas partes en virtud de su "inmensidad", pero más particularmente que sea presente en todo *per potentiam* y *per essentiam*. Para un teólogo que piensa en los griegos cuando habla de los filósofos, el éxito de la empresa parece dudoso, pues en definitiva, para que sea demostrable esta íntima presencia de Dios en las cosas, es preciso poder apoyarse en una doctrina de la creación y de la omnipotencia divina de las cuales carecen, en tanto que estas nociones implican la libertad. Por el contrario, munidos de tales creencias, algu-

nos teólogos cristianos se creen capaces de probar la omnipresencia divina, pero el problema consiste precisamente en saber si hacen honor a sus compromisos.

Santo Tomás de Aquino es un buen ejemplo de estos teólogos, y Duns Escoto lo tiene ciertamente presente aquí en su espíritu, puesto que la refutación de la tesis que propone se adapta tan exactamente a los argumentos de la *Summa Teologiae* (I, q8, a1) que casi no es posible dudar de él. El principio filosófico de la argumentación, que Duns Escoto cita al comienzo de su cuestión, está tomado de Aristóteles: "omne agens est praesens passo". Es exactamente el punto de partida de santo Tomás: "Dios está en todas las cosas, ciertamente no como parte de su esencia ni como accidente, sino como el agente está presente en aquello en lo cual actúa. En efecto, todo agente debe estar unido a aquello en lo cual actúa inmediatamente y tocarlo a través de su virtud activa. De ahí, en el libro VII de la *Physica*, la prueba de que lo que mueve y lo que es movido son necesariamente simultáneos"[191]. Partiendo de ahí, santo Tomás retorna directamente a su propio principio: Dios es, por su esencia, el existir mismo [*cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam*], a partir de lo cual infiere de inmediato que el ser creado [*esse creatum*] es el efecto propio de Dios, como el quemar lo es del fuego. Ahora bien, Dios no causa este efecto en las cosas sólo en el momento en que ellas comienzan a existir, sino por tanto tiempo cuanto las conserve, y dado que su *esse* es aquello que ellas tienen de más íntimo, Dios les es íntimamente presente en tanto que causa en ellas su acto de existir. Es exacto, por tanto, que la presencia de Dios en los seres se funda aquí en el poder creador. Ciertamente, Tomás de Aquino admite, como luego de él Duns Escoto, que existe en Dios una omnipresencia de conocimiento: "Est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus"; pero Dios está en todas las cosas por modo de poder porque nada le escapa, y lo está por modo de esencia porque está en todo ser a título de causa: "est in omnibus per potentiam inquantum omnia ejus potentiae subduntur...; est in omnibus per essentiam inquantum adest omnibus ut causa essendi"[192].

Esta demostración presupone que se admita como verdadera la siguiente proposición: *esse est proprius effectus Dei*. En efecto, ella es uno de los pilares del tomismo, al menos en tanto que implica que Dios sea concebido como el

---

[191] Tomás de Aquino, *STh* I q8 a1 resp. El texto de Aristóteles está en la *Physica*, VII, 2, 243 a 4. En él descansa el argumento principal criticado por Duns Escoto: "Omne agens est praesens passo, secundum Philosophum *Physica*, VII et hoc immediate, si immediate posset agere in illud, vel mediate si agat in illud mediate: omnipotens autem potest agere in quodlibet immediate; ergo est praesens cuilibet immediate". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 27, q. unica, n. 1; t. 1, p. 1191.

[192] Tomás de Aquino, *STh* I q8 a3 resp. Comparar con el resumen de Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 37, q. 2, n. 3. Se encuentra el mismo problema, a propósito de la presencia del ángel en el lugar, en *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 6, n. 3; t. 2, pp. 135-136.

acto puro de *esse*. Pero tocamos aquí uno de los puntos en el cual la divergencia del escotismo con respecto al tomismo parece de principio, fundamental y decisiva, dado que trata acerca de la noción misma de ser. Releyendo a santo Tomás, se observa en qué sentido utiliza su comparación entre la causalidad divina y la del fuego: el *Esse* produce *esse* como el fuego produce fuego. En su pensamiento, esto implica que el fuego no produce el *esse* del fuego que él enciende, porque su esencia no consiste en ser *esse*, sino en ser "fuego". Duns Escoto, por el contrario, se apropia de la comparación para volverla contra su autor: dado que el fuego engendra fuego, engendra el ser del fuego; por lo tanto, causa el ser. Por lo tanto, no se trata de que el ser sea solamente causado por Dios, lo cual es tanto como decir que el ser [*esse*] no es el efecto *propio* de Dios.

No es posible, sin una suerte de vértigo intelectual, intentar tener simultáneamente bajo la mirada las dos tesis: es mirar dos mundos a la vez. La réplica de Duns Escoto sólo tiene sentido si el término *esse* ya no supone en primer lugar el acto de existir, sino más bien el ser de la sustancia definida por su quididad. Ciertamente, aun en su doctrina, crear sigue siendo privilegio de Dios, porque se trata entonces de causar *ex nihilo* y *de nihilo*, pero lo que es único aquí no es el hecho de producir el ser –todas las causas lo producen–, sino la manera de producirlo. Es posible localizar con precisión el origen de esta divergencia doctrinal y situarla en la noción de *esse*. En santo Tomás, ninguna criatura causa nunca el *esse* de ningún efecto; por lo tanto, en el sentido según el cual el *esse* designa, no el ser de la sustancia, sino el acto de existir, el *esse* es verdaderamente el efecto propio de Dios: aquel que sólo Dios puede producir. En Duns Escoto, la noción de una causa que actuaría sin producir el *esse* de su efecto es contradictoria y absurda; por tanto, se verifica una vez más que su pensamiento se mueve en un plano en el cual las relaciones de ser a ser incluyen la existencia más que lo que la suponen. El ser producido por Dios es unívoco con el ser producido por los efectos de Dios.

Por ello, por otra parte, es claro que a Duns Escoto lo sorprenden las tesis que critica, y nunca lo sorprenden más profundamente que cuando les busca justificaciones posibles. Se podría decir, por ejemplo, que Dios causa el *esse* de los seres y que las causas segundas le añaden el resto, o a la inversa, pero esto no tiene sentido: si Dios causa el *esse* del fuego, este fuego existe; por lo tanto, la causa segunda ya no tiene nada que producir: "No comprendo entonces de qué manera el agente creado causaría la sustancia, que Dios revestiría luego [*supervestiret*] de este accidente que es según ellos el *esse*"[193]. En efecto, ¿quién lo comprendería? ¿Pero es preciso recordar que, para el adversario al que apunta Duns Escoto, el *esse* es el acto supremo de la sustancia, y por lo tanto lo contrario de un accidente?

---

193 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 37, q. 2, n. 4.

Este adversario sostiene que, de todas maneras, es necesario que Dios cause el *esse* de las cosas tanto tiempo cuanto las conserva[194]. Sí, pero esta no es la cuestión. Se trata de saber si Dios es en el mundo *en virtud de su poder*. Ahora bien, nada prueba que Dios no pueda conservar este mundo sin estar presente en él como lo está la causa en el efecto. La autoridad de Aristóteles está aquí desprovista de valor, pues es verdad que el motor y el móvil están siempre unidos y en conjunto, pero esto sólo es verdad en el orden de las causas naturales. También éstas sólo actúan las unas sobre las otras por sus cualidades; por así decir, ellas se tocan, pero no están las unas en las otras por sus esencias. Ahora bien, la esencia de Dios debería estar presente precisamente en las esencias de las cosas para que estuviera en ellas como la causa íntima que se dice. Por lo tanto, Dios puede actuar sobre las cosas, y también causarlas, sin estar en ellas[195]. Ciertamente, Él está en ellas, y el cristiano lo sabe, pero ningún filósofo lo puede demostrar. Se puede argumentar también en sentido inverso, ateniéndose al punto de vista de la causa. Cuanto más poderoso es un agente, más puede actuar a distancia; tal el caso del sol, que engendra de lejos animales sin estar en esos animales. Ahora bien, Dios es una causa mucho más perfecta que el sol, y si su perfección prueba algo, es que puede actuar sobre las cosas sin estar dentro de ellas[196].

Duns Escoto casi nunca carece de argumentos, pero aquí sobreabunda en ellos. Quien actúa por voluntad puede producir un efecto sin que su voluntad esté presente donde el efecto se produce. Por ejemplo, si Dios estuviera sentado en un trono en el cielo –*ut vetulae imaginantur*– podría producir todo desde ahí sin alterarse. – Además, antes de la creación, Dios no estaba más presente aquí, donde existe un universo, que lo que está presente hoy fuera del universo, ahí donde no existe nada; de este modo, cuando Dios crea el universo, no estaba presente ahí donde el universo se halla; si no tenía necesidad de estar entonces ahí para crearlo, no tiene necesidad de estar ahí para conservarlo hoy. – Finalmente, lo que no es nada no puede estar presente en Dios; de ahí resulta que una cosa no puede estar presente en Él antes de ser creada; por lo tanto, es preciso que Dios la cree *antes* de que ella esté presente en Él, y, en consecuencia, la acción de Dios en un ser no implica que éste esté presente en Él[197]. Concluimos con Duns Escoto: “Non videtur mihi quod possit demonstrative probari Deum esse ubique per essentiam; sed ipsum tantum est mihi creditum et non probatum”[198].

---

[194] Cfr. Tomás de Aquino, *STh* I q8 a1 resp.: “sed quamdiu in esse conservantur”.

[195] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 37, q. 2, n. 5.

[196] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 37, q. 2, n. 6.

[197] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 37, q. 2, n. 7-8.

[198] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 37, q. 2, n. 10.

Es inútil esforzarse para hallar en algún más allá metafísico una posición común a los dos autores. Ellos se encuentran, y totalmente, en la fe. Tampoco se los puede comparar *históricamente*, es decir al modo de quien recita sin comprometerse en su texto. Desde el punto de vista tomista, Duns Escoto carece de una doctrina del *actus essendi*, cuya ausencia reduce la metafísica del ser a una metafísica de la sustancia, es decir (cosa extravagante para Duns Escoto) a una filosofía de la naturaleza. Desde el punto de vista escotista, existe en santo Tomás un exceso de metafísica irreal del *esse* como acto de existir, apéndice imaginario de un ser al cual él siempre le adviene demasiado pronto, cuando todavía no existe nada ahí para recibirlo, o demasiado tarde, cuando el ser ya no necesita de él para existir. Por ello, en el universo accesible a los filósofos, Duns Escoto sólo ve esencias individualizadas que actúan sobre otras esencias individualizadas, por virtudes causales cuyo ejercicio respeta la separación de las esencias. Para un filósofo, esto sigue siendo verdadero también con respecto a dios. El Dios del filósofo no entra en su efecto como tampoco lo hace ninguna otra causa. La prueba de ello es que Dios "puede causar algo fuera del universo, y sin embargo no está ahí según su esencia"[199], dado que no existe nada fuera del universo, y que Dios mismo no podría estar presente en aquello que no es nada.

Este paralelo estaría fuera de lugar si la resistencia opuesta por Duns Escoto al tomismo no nos introdujera en el sentido de su propia posición. Al ignorar con él el sentido metafísico del *esse* tomista, ¿qué sentido *racional* puede ofrecer la siguiente proposición: Dios está en los seres por su poder? Ninguno. Para seguir manteniéndola, debe recurrirse a la imaginación, es decir, en lugar de afirmar por el intelecto que cada *actus essendi* finito es, en cada instante del tiempo, una participación del *esse* supremo de *Qui est*, debe representarse a Dios como si debiera "estar en alguna parte" para poder ejercer ahí su poder. Entonces no queda más que reírse de ello: "No imaginemos antes de la creación del mundo un vacío infinito, como si Dios hubiera estado presente ahí según su esencia antes de producir el universo. Todo lo contrario, Dios tuvo el poder de producir el mundo sin estar presente en ninguna parte según su esencia"[200]. Lo que fue verdadero entonces lo es todavía hoy: Dios no necesita estar en alguna parte para actuar ahí, por lo tanto, no es posible inferir su omnipresencia de su poder, ni los efectos que produce ante nosotros.

¿Es éste el universo mental del mismo Duns Escoto? No, repitámoslo una vez más; pero este universo en el cual el poder de Dios no implica su presencia íntima en el corazón de los seres es para él el de los filósofos que no son más que filósofos. No nos soprendamos de verlo argumentar como ellos para esta-

---

[199] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 37, q. unica, n. 1; t. 1, p. 1191.

[200] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 37, q. unica, n. 3; t. 1, p. 1193.

blecer que, desde el punto de vista de ellos, sus conclusiones no pueden llegar más lejos. Véanse las relaciones de causa a efecto tal como las podemos observar. Las causas naturales están verdaderamente en contacto, directo o indirecto, con sus efectos, como el pez torpedo que adormece la mano del pescador en contacto con la red (aunque la red misma no sienta nada); pero el poder activo de la causa sólo requiere de intermediarios en razón de su imperfección, y es posible imaginar un poder lo suficientemente perfecto como para prescindir de ellos. Él actuaría entonces a distancia, sin estar ahí más que lo que está en el efecto próximo sobre el cual se ejerce. De hecho, basta con ver los astros engendrar minerales en el seno de la tierra, o también algunos mixtos inanimados o animados, para asegurarse de que, en los seres creados, cuanto más perfecta es una forma, más puede ella actuar desde lejos[201].

¿Qué tiene que ver todo esto con santo Tomás de Aquino? Nada, o mucho, según la perspectiva que se adopte. Pues si la metafísica tomista pretende ser puramente metafísica, ella debe concebir el ser como lo conciben los filósofos, y su causalidad como la conciben los filósofos, y la relación de la "presencia" con el "poder" como se concibe en filosofía; ahora bien, nunca ha pensado un filósofo que una causa deba ser *en* su efecto para poder producirlo. Indudablemente, existe este *esse* del cual se nos habla. ¿Pero quién nos dirá qué es?

Es de extrema importancia no olvidar este punto, si se quieren evitar consecuencias perjudiciales para la inteligencia de la doctrina. Duns Escoto sólo puede criticar la doctrina tomista, cuando lo hace, tal como la comprende, y la manera según la cual un filósofo comprende las filosofías de los otros depende siempre de aquella según la cual él mismo entiende la filosofía. ¿Qué habría pensado de la metafísica tomista si hubiera discernido el sentido del *esse*? Siempre lo ignoraremos. Lo que sabemos, porque lo ha dicho, es que cuando él habla de la distinción de esencia y existencia, Duns Escoto responde: *non capio*. Por lo tanto, sería vano insistir, y lo único que nos queda por hacer es intentar ver de qué modo, a través de su teología, él percibiría el universo de los filósofos, es decir el que hubiera sido el suyo si no hubiera tenido la gracia de ser cristiano y el honor de ser teólogo.

De ahora en más, es posible contar con que, habiendo reservado a la fe la certeza de un Dios omnipotente en el sentido absoluto del *Credo*, y luego la omnipresencia de Dios en lo más íntimo de los seres, él se remita a ella con la preocupación de garantizar la providencia divina. Ciertamente, se encontrarán en sus escritos tantas demostraciones "necesarias" de ello como se puedan desear, pero si éstas presuponen la omnipotencia divina en el sentido según el cual ella sólo está garantizada por la fe, la noción de providencia permanece a su vez

---

201 Simplificamos aquí al extremo una argumentación muy compleja, Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 37, q. unica, n. 2; t. 1, pp. 1191-1192.

como un *dogma fidei*, y no puede convertirse en objeto de demostración metafísica.

El caso de la providencia divina no se presenta sin embargo como los de la omnipotencia y la omnipresencia. No conocemos texto de Duns Escoto en el cual diga expresamente que esta verdad no sea demostrable por la razón sin el apoyo de la fe. Sólo un texto parece decirlo: el del *De primo principio*, donde la providencia se enumera entre los atributos que los católicos reconocen a Dios, además de los que los filósofos demuestran de Él[202]; pero el texto de este tratado no es muy seguro, y todo lo que se puede concluir a partir de él es que, en el círculo inmediato de Duns Escoto, alguien ha considerado como cierto que la providencia divina era una certeza de fe para el maestro. La información no carece de valor, pero no es decisiva.

En ausencia de declaraciones explícitas sobre las cuales pueda fundar una conclusión cierta, el historiador sólo puede proceder aquí a través de determinaciones progresivas. En efecto, el problema no es más simple que el de la omnipotencia divina, y es posible que la razón pueda demostrar una cierta providencia sin ser con ello capaz de justificar la noción de providencia que los católicos tienen de la fe. Por ejemplo, se distinguirá entre la providencia general por la cual Dios gobierna el mundo y la providencia especial según la cual Él gobierna a los hombres. Ésta implica una "elección" en consecuencia de la cual Dios provee a cada hombre según sus méritos presentes o futuros, que por otra parte siempre están presentes en Dios. Estos juicios y estos méritos están ocultos para nosotros, y se puede también dudar de que su existencia en general sea accesible a la sola razón natural, ya que están ligados al fin último del hombre. Ahora bien, es bien sabido, por todo el prólogo del *Opus Oxoniense*, que este orden sobrenatural sólo nos es cognoscible por la revelación. Según parece, esto sería contrario a lo que se sabe con más seguridad con respecto a la doctrina de Duns Escoto, esto es, considerar el hecho de que Dios decide libremente predestinar a algunos hombres a la beatitud como un objeto de demostración metafísica. Por otra parte, es lo que admiten generalmente los intérpretes de Duns Escoto que están en comunión íntima con su pensamiento. Ellos también pueden interpretar la fórmula del *De primo principio* que acabamos de citar en este sentido: "catholici te laudant... cunctis creaturis et specialiter intelligibilibus providentem". La providencia especialmente ejercida por Dios frente a los seres inteligibles

[202] "Praeter praedicta de te, a Philosophis probata, saepe catholici te laudant omnipotentem, immensum, unique praesentem, verum, justum et misericordem, cunctis creaturis, et specialiter intelligibilibus providentem, quae ad tractatum alium proximum differentur". Duns Escoto, *De primo principio*, c. 4, ed. M. F. Garcia, O.F.M., Quaracchi, 1910, pp. 699-700. Ed. E. Roche, p. 146.

sólo es celebrada por los católicos, porque el misterio de la elección de los justos le ha sido revelado sólo a ellos y no a los filósofos[203].

Queda la providencia "general" de Dios frente al mundo, incluido ahí el hombre concebido como un ser puramente natural. Para establecerla, no basta con recordar que, según Duns Escoto, es posible demostrar racionalmente que Dios sea creador y conservador del mundo, ni tampoco que nada se lleva a cabo ahí sin su concurso. Son éstos conocimientos que él concede a Aristóteles, al cual difícilmente podría atribuirse una doctrina de la providencia divina con respecto a los individuos. Pero hagamos todas las concesiones posibles en este sentido. Admitamos que el Dios de Aristóteles cree, conserve, coopere y conozca todos los efectos que surgen de él de este modo; indudablemente, se podrá hablar de algún tipo de providencia, ¿pero de qué orden? En el mundo racional y natural de los filósofos, todo está regido por la necesidad. Suponiendo que el Dios de los filósofos ejerza este tipo de providencia, ésta no implicará ninguna elección libre de su parte, ninguna intención de ningún tipo aun ante la naturaleza. Tal como lo entienden los filósofos, el diálogo entre Dios y el mundo sigue una ley de algún modo mecánica, en tanto que la acción general de la causa primera permanece siempre idéntica a sí misma y produce efectos diferentes según las diferentes disposiciones de las diferentes materias que la reciben. Energía divina eternamente en acto por una parte, materia eternamente pasiva por otra parte, a la cual, dado que sufre siempre en cada momento aquello que puede recibir de Él, Dios nunca provee en particular. Se puede conceder a esta interpretación de Aristóteles que exista ahí producción, conservación, concurso divino en la generación y en el desarrollo de todo ser, pero se debe dudar de que se trate de la providencia divina misma bajo su forma general y natural. En este mundo filosófico, no podría nacer un solo pájaro sin la energía del Primer Motor inmóvil; sólo en el mundo del Evangelio "ni un solo pájaro es olvidado ante Dios"[204].

---

[203] P. Minges, O.F.M., *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica*, Collegii S. Bonaventurae, Claras Aquas, 1930, II, p. 280, art. 2. Estamos totalmente de acuerdo con el autor acerca de este punto. En cuanto a los otros, él estaría tan perplejo para probar que la providencia divina es racionalmente demostrable en Duns Escoto, como lo estaríamos nosotros para citar un texto claro que estableciera que no lo es. Él mismo tiene conciencia de ello: "Scotus videtur tenere, etiam conservationem et gubernationem mundi generalem a parte Dei ex naturalibus posse cognosci" (p. 281). Más adelante: "Scotus ergo non videtur negare cognoscibilitatem naturalem concursus et providentiae generalis, sed non nisi concursus et providentiae specialis, seu talis, quam Thomistae profirentur" (p. 283). En suma: ¡la premoción física! Se podrán ver los argumentos, bastante generales, esgrimidos por el autor a favor de su tesis, p. 281, a. 1-4. Una vez más, no se cita ningún texto preciso de Duns Escoto para establecerlo, excepto el de *Quaestiones Quodlibetales*, XXI, n. 15, cuyo sentido será discutido un poco más adelante.

[204] *Lucas,* 12, 6.

Estas consideraciones generales carecerían de interés histórico si no se apoyaran en la interpretación constante que ha propuesto Duns Escoto de la filosofía de Aristóteles. Ahora bien, ocurre que un texto valioso pone precisamente en relación esta concepción del mundo y la noción de providencia: "Según Aristóteles, Dios influye de manera uniforme sobre cualquier ser en toda la medida de su poder, y en razón de que éste está dispuesto mientras que aquel otro no lo está, Dios mueve a éste al fin del que éste sacará provecho, pero no mueve a aquel otro porque no encuentra en él la disposición de la que hemos hablado. La posición de Aristóteles en el *De bona fortuna* concuerda con su posición en el libro VIII de la *Physica*, a saber, que Dios no puede causar un nuevo mundo o un nuevo cielo y un nuevo movimiento en virtud de su causalidad. Pero según la fe y la verdad, se debe decir que Dios ejerce sobre todo una providencia general y que gobierna las cosas como les corresponde por naturaleza ser gobernadas"[205].

No existe texto que no se pueda discutir, y en última instancia, cada juicio personal decidirá el sentido de éste. De este modo, el P. Parth Minges declara: "La cognoscibilidad natural parece también expresada en términos propios: sed secundum fidem *et veritatem*..."[206]. Por lo tanto, le parece que *et veritatem* designa expresamente la verdad de la razón natural. No es imposible, ¿y quién probará lo contrario? Pero también, ¿quién lo probará? En primer lugar, casi no hay expresión más natural en la pluma de un teólogo que "según la fe y la verdad", es decir: como lo creemos y como es en verdad. Parece que aquí se transforma una "veritatem fidei" en "veritatem rationis". Pero concedamos la traducción. ¿Qué le hacemos decir entonces a Duns Escoto? Lo siguiente: que la providencia general de Dios es cognoscible por la razón, dado que, según Aristóteles, la acción de Dios se ejerce siempre de manera uniforme sobre las cosas, y que alcanza a unas más que a otras según estén o no dispuestas a recibirla. Esto implica probar que la providencia es filosóficamente cognoscible alegando una filosofía que ignora.

Se podría insistir quizá diciendo: "Escoto no reprocha a Aristóteles el enseñar que Dios influye sobre las cosas, sino sólo el afirmar que Dios no puede causar nada nuevo"[207]. Esto no es totalmente exacto. Duns Escoto simplemente hace notar que la posición de Aristóteles en el apócrifo *De bona fortuna* concuerda con la que ocupa en el libro VIII de la *Physica*, donde enseña que Dios

---

[205] Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, XXI, n. 15. Apunta probablemente a *Physica*, VIII, 6, 258 b 10-259 b 20, de donde es posible en efecto inferir esta consecuencia.

[206] P. Minges, *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica*, II, p. 282, art. 4.

[207] P. Minges, *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica*, II, p. 282, art. 4.

no podría causar un mundo nuevo. Y se trata precisamente de eso[208]. Está fuera de duda que el mundo aristotélico esté penetrado de razón y de orden por influencia del Primer Motor, pero justamente porque no puede hacer nada nuevo, el dios de Aristóteles no ha elegido ni preordenado nada, no ha provisto nada. No es posible mantener simultáneamente que el dios de Aristóteles sea providencia y que obedezca a su propia necesidad en su acción productora y conservadora. Sin embargo, es lo que sostendría Duns Escoto si recurriera a Aristóteles como ejemplo de un filósofo que demuestra la providencia, en un texto en el cual este filósofo enseña expresamente que Dios no adapta su acción general a ninguna naturaleza particular, sino que son las diversas disposiciones de estas naturalezas las que diversifican el efecto de su acción. No es así como entendemos la providencia: "sed secundum fidem et veritatem dicendum est, quod Deus habens providentiam generalem de omnibus, regit res secundum quod natae sunt regi".

Esta nos parece ser, y con mucho, la interpretación menos escabrosa del texto de Duns Escoto. Siempre es posible defender una causa histórica, pero

---

[208] Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, XXI es un notable ejemplo del cuidado que tiene Duns Escoto en limitar exactamente su crítica de Aristóteles. Suponiendo que el *De bona fortuna* sea de Aristóteles, él pregunta si el Filósofo se ha contradicho al sostener a la vez que Dios mueve eternamente el mundo como motor inmóvil y que sin embargo inspira a ciertos hombres, nacidos con una "buena fortuna", conductas que les resultan existosas. Para los teólogos, este *bene fortunatus… sine ratione habens impetum ad bona*, *et haec adipiscens*, es inspirado por la providencia especial divina, que Aristóteles parece no haber conocido. Sin embargo, el Filósofo no se contradice, pues si bien es cierto que su Primer Inmóvil no puede causar inmediatamente ningún efecto nuevo, él sí puede hacerlo mediatamente, por intermedio de las causas activas y pasivas cuya diversidad permite la de los efectos, y, en consecuencia, una cierta novedad. Del mismo modo que el sol derrite el hielo y seca el barro sin variar él mismo su acción, Dios ejerce de manera uniforme su acción sobre materias cuya diversidad varía sus efectos: "ita, secundum Aristotelem, hoc corpore organisato Deus necessitate immutabilitatis causat hanc animam, et prius non, quia materia non erat disposita… sic in proposito Deus influit uniformiter in quodlibet inquantum potest secundum Aristotelem, et quia iste est dispositus, ille non, ideo Deus impellit, quia non invenit in eo dispositionem illam quam diximus prius". Por lo tanto, no existe ninguna contradicción entre la *Physica*, VIII, donde Aristóteles dice que Dios no puede causar un nuevo cielo o un nuevo mundo, y el *De bona fortuna*, donde dice que Dios puede guiar a un hombre a través de inspiraciones felices. Duns Escoto avanza entonces tanto como puede para justificar que Aristóteles haya enseñado una suerte de providencia general e impersonal que en realidad tampoco ha enseñado. Inventa para él una providencia limitada compatible con su física. Entonces, Duns Escoto agrega, en una fórmula con la que nos volveremos a encontrar: "Sed secundum fidem et veritatem dicendum est quod Deus, habens providentiam generalem de omnibus, regit res secundum quae natae sunt regi, secundum quod dicitur *De civitate Dei*, VII, c. 30: *Sic Deus res quas condidit*, *etc*. Duns Escoto observa las limitaciones de la filosofía con respecto a la teología; él no busca la contradicción.

generalmente es más sabio aceptar lo que dice un autor tal como lo dice, pues aunque todavía existan hoy defensores y adversarios, ni unos tienen interés en glorificar en su nombre una doctrina que no sería la suya, ni otros lo tienen en combatir a un hombre que no habría existido nunca. Tal como lo vemos nosotros, *et salvo meliori judicio*, Duns Escoto hubiera admitido sin vacilación que los filósofos podían demostrar la existencia de una causa primera creadora y conservadora de ser y de orden, pero no nos parece que hubiera admitido que esta acción divina merezca el nombre de "providencia" en el sentido cristiano del término. Después de todo, el caso de Aristóteles testimonia verdaderamente en favor de esta tesis, y si el dios de la *Physica* y de la *Metaphysica*, encerrado en su propia necesidad, es en general el de los filósofos, no podría sorprender que no ejerza todos los privilegios del Dios cristiano.

Sólo desde este punto de vista podemos comparar aquí el escotismo con el tomismo, y es un punto de vista puramente filosófico, ya que el número y la extensión de las satisfacciones dadas a la teología por una filosofía no es un criterio de valor como tal. Es evidente que la teología no puede tolerar ninguna contradicción filosófica. Toda filosofía que contradice la revelación es *ipso facto* condenada como falsa por el teólogo, que establece sentencia en nombre de la fe. A continuación, este mismo teólogo puede utilizar la metafísica para establecer que, desde el punto de vista de la filosofía y de la razón natural, la tesis en cuestión es racionalmente falsa. Finalmente, como lo hace Duns Escoto siempre y sistemáticamente en cada punto de su doctrina, el teólogo puede demostrar por razones necesarias que la verdad de fe es al menos "posible" racionalmente, quizá probable y en ocasiones más probable que lo contrario. Se puede decir que todos los grandes teólogos de la Edad Media están de acuerdo acerca del conjunto de estas posiciones.

Se trata de un acuerdo teológico, cuya naturaleza permite divergencias en el detalle de la ejecución, pero del cual se observará que no abarca otra cuestión. Pues es posible querer avanzar aún más en el mismo sentido y preguntarse si, en el contenido de la revelación, existen verdades comunes al filósofo y al teólogo, cuáles son y hasta qué punto la filosofía las conoce por su propio método. Acerca de este punto preciso, el criterio ya no es teológico, sino filosófico, puesto que si se prefiriera, en principio, la filosofía que se jacta de demostrar muchas verdades reveladas, se llegaría a pujas cuyos niveles no se correponderían con los depósitos. El verdadero problema consiste entonces en saber si la razón demuestra verdaderamente lo que pretende probar. En síntesis, tanto para el teólogo como para el filósofo, lo que constituye el valor de una prueba filosófica es su verdad. La mejor filosofía cuyo concurso se pueda asumir para sus fines propios es la que demuestra verdaderamente todo lo que puede ser demostrado, hasta donde pueda ser demostrado, y que no pretende demostrar, a no ser *ad abundantiam*, lo que escapa a la aprehensión de la razón natural.

Esto debe ser dicho, para que, al intentar comparar en este punto escotismo y tomismo, el historiador no pueda estar sospechado de erigirse en juez en un debate que no es de su competencia. Como historiador, él no sabe, de Duns Escoto o de santo Tomás, quién tiene razón en conceder más o menos a la luz de la razón natural en estos temas, pero puede legítimamente preguntarse por qué, es decir en virtud de qué concepción del conocimiento filosófico, uno concede más y el otro menos.

Por razones complejas, a la vez de formación primera y de pensamiento personal que nos escapan, Duns Escoto no ha seguido a Tomás de Aquino en el camino de una metafísica del *esse*. Con san Agustín y san Anselmo, y por lo tanto en buena compañía, lo encontramos en la gran tradición de la *essentia*. Por otra parte, ésta se nutre, en su pensamiento, de la enseñanza de Avicena acerca de la *natura communis*, que él ha no sólo asimilado, sino reforzado en su propio sentido. Pues, aunque Avicena sea, con Aristóteles, *el* filósofo de Duns Escoto, él no lo ha seguido totalmente en un punto crucial, que es precisamente el de la relación de la esencia y la existencia. Avicena considera a esta última como un apéndice de la esencia, a lo cual corresponde denominar, en los Latinos, un "accidente"; para Duns Escoto, la existencia es más bien una modalidad de la esencia, de modo que el ser real es la esencia bajo el modo de lo existente. Si ella utiliza una filosofía para construirse, su teología será doblemente una doctrina de la *essentia*.

Para que su Dios *essentia* no se confunda con una naturaleza cualquiera, Duns Escoto debe encontrarle un acto formal propio. Éste es, lo hemos visto, la *infinitas*, que se presenta a nuestro pensamiento como un modo intrínseco de la esencia divina –pues nuestro pensamiento va de la esencia a sus determinaciones modales– pero que, en la realidad, es la "formalidad" propia de la esencia divina como tal. La *infinitas* cumple en Dios, en la teología de Duns Escoto, una función análoga a la del *esse* en la de Tomás de Aquino. De la infinitud nacen, como de un centro, la inteligencia y la voluntad, la libertad, la omnipotencia, la omnipresencia, la providencia y todo lo que conforma para nosotros la noción de la esencia divina. Precisamente la *infinitas*, en el escotismo, identifica a Dios como Dios y la distingue de todo otro ser, exactamente del mismo modo que en el tomismo, Dios se establece por separado en su acto puro de existir.

De ahí, parece, surgen algunas divergencias en el empleo que nuestros dos doctores hacen de la filosofía. Si se parte, con Tomás de Aquino, del acto de existir empíricamente dado, todo lo que tiene *esse*, de cualquier modo y en cualquier medida que sea, requiere como su causa el *esse* de Dios. A la inversa, al poner a Dios como *esse* absoluto, se puede estar seguro de que todo lo que es, en cualquier grado que sea, sólo existe como efecto propio e inmediato de El que Es. El número de las causas, intermediarias en la duración o en la jerarquía del ser, no cambia nada. Cuenta exactamente como cero, ya que las dependen-

cias sustanciales pueden ser innumerables; hasta podrían ser infinitas en un mundo eterno, sin que la dependencia existencial del cosmos y de todas sus partes se transforme por ello en menos inmediata. Es cierto tanto para el filósofo como para el teólogo que *in ipso vivimus et movemur et sumus*. Ciertamente, aun en el tomismo, el filósofo no sabe todo. El orden de la gracia le escapa y Dios trasciende su más alto concepto; sin embargo, aun ignorando lo que es el *esse* divino, el filósofo sabe al menos que él penetra todo ser en su intimidad misma. La omnipresencia divina se halla aquí implicada en la prueba de la existencia de Dios. Pero si se parte, con Duns Escoto, de la finitud del ser, o más bien aún de su *finibilitas*, uno se halla, en un sentido, más cerca de Dios, porque se argumenta acerca de una noción del ser unívoco a Dios y a las criaturas, pero al inferir de este modo lo infinito a partir de lo finito, es preciso separarlos en el seno del ser mismo, para que su univocidad no conduzca a confundirlos en un solo existente. Se sabe entonces que la existencia de lo finito presupone la del Ser infinito como su causa, pero la sola razón natural no ve por qué ni cómo lo Infinito estaría en lo finito. Es aquí que la objeción de Duns Escoto al fundamento empírico de las pruebas de la existencia de Dios toma todo su sentido. Dado que él no admite, por razones vinculadas a su propia filosofía, que ellas tengan por objeto captar desde su comienzo el acto metafísico de existir, le parece que se instalan gratuitamente en la contingencia, pero al instalarse en la necesidad de las esencias, él mismo se involucra en un orden de relaciones de causa a efecto, en la cual la presencia de la causa en el efecto, aunque posible en sí, no se deja reconocer. El caso de los filósofos toma para él una importancia considerable, y con razón, porque, en efecto, el dios de Aristóteles actúa sobre el mundo sin estar ahí, y porque el universo se presenta ahí como un cosmos de sustancias estrechamente ligadas por relaciones de causalidad, pero siempre unas fuera de otras. En tanto que está totalmente informado de manera completa por una misma Sabiduría, este mundo no está mantenido fuera de la nada por la íntima presencia de un mismo acto de existir, en cada uno de los seres que lo componen.

Se trata aquí, para el historiador, con las disculpas por recordarlo de manera incesante, de *filosofía*. Debe existir una razón para que, en Duns Escoto, el filósofo no sepa lo que él sabe, o cree saber, en Tomás de Aquino. En ambas teologías, el artículo de fe es idéntico; se trata solamente de saber lo que el filósofo puede conocer de ello, es decir, en este caso, cómo dos filosofías diferentes pueden ligar al individuo concreto con Dios. En la que intentamos comprender, la presencia del ser infinito en el ser finito no puede deducirse ni inferirse, pues la razón sólo descubre ahí una relación de causa a efectos o de efectos a causa, en la cual, dado que el *esse* no entra en juego, la relación no es necesariamente inmediata. Ella puede serlo, pero ¿cómo probar que lo sea? De ahí, ciertamente se lo ha observado, la insistencia de Duns Escoto en el hecho de que en filosofía la causa primera sólo alcanza inmediatamente el primer efecto, que es la más

alta de las Inteligencias separadas, y el resto sólo a través de ella. En su propia perspectiva, no existe nada en el ser *filosóficamente conocido* que implique la presencia íntima de la causa en el existente que ella produce. La ausencia del *esse* impide la certeza demostrable de la inmediatez sin la cual no es posible establecer racionalmente la omnipotencia, la omnipresencia, ni tampoco la providencia general de Dios entendidas en sentido cristiano.

¿Perdemos con ello a este Dios omnipotente, omnipresente y que provee a cada criatura según lo que ella es? Ciertamente no, pues el teólogo puede todavía mostrar que los filósofos han avanzado hacia Él por la sola razón, por ejemplo al probar la infinitud del poder divino y la influencia general de Dios sobre la producción y la conservación del cosmos, lo cual es una suerte de providencia. También puede hacer ver que el artículo de fe no tropieza con ninguna imposibilidad racional. Finalmente, y sobre todo, aquello ante lo cual capitula la filosofía, es tomado por la teología. El debate se limita aquí al de una metafísica de las esencias y una metafísica de los actos de existir.

CAPÍTULO V

EL ÁNGEL

El problema del ángel forma parte ciertamente de la filosofía, al menos en una cierta medida, pues Duns Escoto sabía que Aristóteles, Avicena, Averroes y muchos otros también habían hablado de ello antes que él. Ahora bien, ellos eran filósofos. ¿Qué son las Inteligencias separadas, sino ángeles? ¿Y cómo explicar sin ellas la estructura del universo, el movimiento de los astros con las generaciones y corrupciones que resultan de él? No se los podría omitir en un estudio sobre lo que sería, para Duns Escoto, la interpretación filosófica del mundo en el que vivimos. Los ángeles son, por otra parte, con la materia, uno de los dos polos de la creación: ellos, cerca de Dios; ella, cerca de la nada. Esta palabra de san Agustín, con la cual nos volveremos a encontrar en su lugar en la pluma de Duns Escoto, es una invitación a definir en primer lugar estos dos extremos, entre los cuales se hará más fácil ubicar al ser humano.

1. Naturaleza del ángel

Para definir y describir los seres de los cuales el hombre no tiene experiencia intuitiva, se impone el método comparativo. Si existen tales sustancias separadas, ellas son suertes de almas sin cuerpos, subsistentes en sí mismas y provistas de lo necesario para ser y operar. Por lo tanto, lo mejor que se puede hacer es ubicarlas en la jerarquía de los seres a partir del alma humana, de la cual tampoco tenemos conocimiento intuitivo, pero cuyas operaciones conocemos indirectamente por la vía de los efectos.

¿Existe una diferencia de especie entre el ángel y el alma? La pregunta era más compleja para Duns Escoto que en el espíritu de algunos otros teólogos. Se sabe que el intelecto humano, tal como lo concibe Duns Escoto, no tiene un objeto natural primero menor que el del ángel. Su fin es el mismo y la distancia que los separa en la perfección del ser debe mantenerse entre límites tales que permitan esta comunidad de destino. Del mismo modo que el ángel, el hombre puede ser elevado al privilegio de ver a Dios; por lo tanto, él debe estar incomparablemente más próximo al ángel que lo que lo está el animal sin razón al

animal racional. En realidad, no es evidente que cualquier ángel sea más prefecto que cualquier alma, la de la Virgen María por ejemplo, y lo contrario lo es menos aún. Sin embargo, debería serlo si existiera entre el alma y el ángel una diferencia específica; entre individuos de especies distintas, la superioridad y la inferioridad estarían siempre del mismo lado.

Cualquiera sea su peso, este argumento no toca el fondo del problema, puesto que si los ángeles son distintos de las almas, sólo pueden serlo específicamente. Se puede decir, de una manera general, que cuanto más noble es un ser, tanto más su estructura implica estos grados de perfección que constituyen su nobleza. De este modo, el mixto supone más formas que el elemento, lo animado más formas que lo inanimado y los animales probablemente más que las plantas. Por lo tanto, es preciso que una naturaleza intelectual pura suponga a su vez más que la forma animadora de un cuerpo; ahí se halla la prueba decisiva. Las formas del mismo grado ejercen sus actos de la misma manera, o, más bien, los mismos actos; ahora bien, el alma intelectual es naturalmente el acto de un cuerpo organizado, del cual es la forma; por el contrario, el ángel no es el acto de ninguna materia; por lo tanto, el alma y el ángel no son de la misma especie[1].

Sin embargo, queda por ver cuál es, en el ser mismo del ángel, el fundamento de esta diferencia. Algunos la ubican en el hecho de que la naturaleza angélica no es unible a la materia, mientras que el alma sí lo es. Pero esta *unibilitas* del alma la especificaría en relación con la materia; ahora bien, las formas no se distinguen con vistas a la materia; por el contrario, la distinción de la materia se da ahí con vistas a la de la forma. Los miembros del ciervo difieren de los del león porque el alma del ciervo difiere de la del león. Por lo tanto, debe existir una diferencia específica originaria entre estos dos actos distintos como son un alma y un ángel. La naturaleza de uno debe diferir en sí de la naturaleza del otro, y es esta diferencia originaria la que sería preciso poder definir[2].

---

[1] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 6, n. 2; t. 2, p. 80. Esto excluye la posibilidad de una composición hilemórfica del ángel. Los textos del *De rerum principio* en los cuales se ha apoyado para atribuirle esta doctrina no son de Duns Escoto, y P. Minges (*Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, I, pp. 46-47) hubiera podido evitarse el trabajo de criticarlos. La autoridad de las *Q. d. De anima* (q. 15, n. 3 ss; t. 3, p. 554 ss) es más seria, pero además de que ella no está fuera del alcance de toda discusión, decir que la composición hilemórfica del alma es una opinión "probable" no significa que Duns Escoto la haya tomado en cuenta. En todo caso, ella no parece concordar con la doctrina del *Opus Oxoniense* y nos parece que si Duns Escoto hubiera admitido una tesis de esta importancia, se encontrarían rastros irrecusables en uno de sus escritos auténticos.

[2] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 6, n. 2; t. 2, p. 80. Cfr. *Quaestiones Quodlibetales*, IX, n. 4. Desde luego, el ángel no es unible a la materia como forma; Duns Escoto prueba simplemente que su diferencia esencial con el alma no se halla ahí.

Se dice también que el grado superior de intelectualidad es lo que distingue al ángel del alma. ¿No distinguimos diversas almas sensitivas en los animales en los diversos grados de sus aptitudes para sentir? Y se trata precisamente ahí de diferencias específicas. ¿Por qué no existirían dos grados de perfección en el intelecto? Dado que nuestro conocimiento intelectual es naturalmente discursivo y el del ángel no lo es; parece entonces que existen aquí dos modos de intelectualidad específicamente distintos.

Esta tesis ignora algunos hechos. En primer lugar, no es exacto que nuestro conocimiento sea discursivo: el de las conclusiones lo es, el de los principios no lo es. Por lo tanto, si corresponde una intelectualidad distinta a cada uno de estos modos de intelección, existirán dos intelectualidades específicamente distintas en cada alma humana, una para el conocimiento de los principios, y otra para el de las conclusiones[3]. Sobre todo, no es exacto que el conocimiento angélico nunca sea discursivo. ¿Por qué no lo sería? ¿El ángel sería incapaz, conociendo los principios, de deducir de ahí las conclusiones? No creemos que éstas le sean todas presentes de manera simultánea en la aprehensión de los principios. Pero si lo estuvieran, ¿qué importancia tiene? Si lo quisiera, Dios podría imprimir en un intelecto humano, con el conocimiento de todos los principios, el de todas las conclusiones que se siguen de ellos. Este intelecto no tendría materia de discurso, y esto no significaría en él carencia de poder, sino más bien exceso. La única razón por la cual este intelecto no podría adquirir conocimientos nuevos sería que ya los tuviera; sin embargo, su naturaleza seguiría siendo la misma; no sería una inteligencia angélica, sino un intelecto humano. Se preguntará: ¿qué prueba esta hipótesis que no verifica ningún hecho?[4]. Le basta con ser posible, es decir no contradictoria con la naturaleza del intelecto humano, para probar que la distinción específica entre el ángel y el hombre no descansa en grados de intelectualidad.

El defecto de toda explicación de este tipo es que ella descansa en una operación. Ahora bien, antes del acto segundo que es la operación, existe siempre un acto primero del cual ella se sigue. Es aquí aparente la analogía del papel que cumple la "heceidad" en el escotismo, con el que cumple el *esse* en el tomismo.

---

[3] Teológicamente hablando, la visión beatífica no es discursiva, sino intuitiva. Ni el ángel ni el alma son naturalmente capaces de ella sin la luz divina, sin embargo "utraque visio essentialiter dependet ab intellectualitate naturae cujus est". Esta *intellectualitas* es la misma en los dos casos; por lo tanto, no hay diferencia específica entre estas dos visiones beatíficas ni, en consecuencia, entre estos dos intelectos. Si existe una, esto se debe a otra razón: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 6, n. 3, p. 81. Esto, filosóficamente hablando, *ad abundantiam*. Cfr. *Quaestiones Quodlibetales*, IX, n. 7.

[4] Teológicamente, hay un hecho: "Hoc modo anima Christi non discurrebat, sed ipsa novit habitualiter omnia principia et conclusiones in principio, et tamen ipsa non fuit natura angelica". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 6, n. 3; t. 2, p. 82.

En Tomás de Aquino, siempre es preciso remontarse al *esse* para dar razón de las operaciones. El ser [*ens*], considerado globalmente, no es su origen absolutamente primero; éste es el *esse* constitutivo del *ens*. Del mismo modo, en Duns Escoto, la fuente de las operaciones no se halla en la *natura* indeterminada. Ciertamente, como el *ens* tomista, la *natura* escotista es principio de los actos segundos que son las operaciones, pero la entidad primera del ser no es la naturaleza indeterminada de donde se siguen sus operaciones; ella es esta naturaleza individuada: *natura sua ut in se est haec*. Por lo tanto, para alcanzar a un ser en sí mismo, es preciso remontarse más allá de las operaciones y también de la naturaleza de la cual ellas se siguen. Precisamente, la misma naturaleza es el acto primero del ser y el principio de sus operaciones, pero es en tanto que individuada que ella es este ser del cual ella ejerce las operaciones[5].

La distinción del ángel y el alma, por lo tanto, tampoco consiste en la relación de sus facultades con sus esencias. Duns Escoto no admite distinción real entre el alma y sus facultades ni en el caso del ángel ni en el del alma racional. Lo que ubica a estos dos tipos de seres en dos especies diferentes, es que sus naturalezas mismas son diferentes. Porque una es *haec natura*, ella es principio de tal operación, y no a la inversa. Se sabe que el sol tiene el poder de engendrar en este mundo muchos mixtos, plantas por ejemplo; sin embargo, no es el poder de engendrarlas lo que distingue al sol de las plantas, pues si este poder fuera comunicado a otro ser, éste no se convertiría en el sol y no se distinguiría por ello del sol como se distinguen de él las plantas. La verdadera causa de su distinción es que la forma del sol no es la forma de la planta, y ésta diferencia es la que implica la de las operaciones[6].

Queda por saber en qué difieren, precisamente consideradas en sí mismas, la forma del ángel de la del alma. La respuesta de Duns Escoto podrá sorprender aquí, pues al proponerse establecer una distinción específica entre el ángel y el alma, él dice en primer lugar que no se distinguen primeramente como "dos especies". Pero se observa de inmediato por qué. Bajo esta forma, en efecto, el problema estaba mal planteado, puesto que no existía correspondencia entre los dos términos: un ángel es un ser, pero un alma sólo es ser a título de parte de este ser que es el hombre. Compararlos, aun para distinguirlos, es poner en rela-

---

[5] "Dico tunc ad quaestionem, quod quicquid est potens agere est aliquod habens actum primum; et prior est sibi secundum naturam ratio actus primi secundum se quam in comparatione ad actum secundum cujus potest esse principium, ita quod licet illud quo tale ens est principius actus secundi non sit aliud a natura sua, non tamen prima entitas sua est natura sua ut est principium talis actus secundi, sed natura sua ut in se est haec. Et ita prima distinctio entis non est per naturam suam in quantum est principium talis operationis, sed per naturam suam ut haec natura, licet per identitatem ipsa sit principium talis actus secundi". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, a. 6, n. 4; t. 2, p. 82.

[6] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 6, n. 4; t. 2, pp. 82-83.

ción una especie, el ángel, con una parte de especie, el alma. Es justamente lo que los distingue. El alma es la razón primera de la distinción entre el ángel y el hombre, es decir, entre la especie del ángel y aquella de la cual forma parte el alma. En otras palabras, dado que es razón primera de la distinción de su especie, es precisamente en ella que se halla el principio de su distinción[7]. No es necesario el mismo razonamiento en el caso del ángel, especie completa en sí, y por lo tanto específicamente distinta de esta semi-especie que es el alma. A menos que se admita que una especie sea específicamente idéntica a una semi-especie, debe admitirse su distinción.

Se podría creer en un principio que Duns Escoto retorna aquí a la solución de la *unibilitas* que había descartado, pues ¿por qué razón el alma sólo es una semi-especie, sino porque es unible a un cuerpo, y también porque le está unida? Pero esto sería un error de perspectiva con respecto a su doctrina. En efecto, Duns Escoto no duda de que el alma sea unible al cuerpo, ni que se distinga de esta manera del ángel, ser subsistente por sí[8], pero él sólo ve en esta causa de distinción la consecuencia de otra, que le es anterior. La sustancia espiritual angélica es inconcebible como forma de un cuerpo porque es de suyo una especie completa, pero es su perfección sustancial la que la especifica, no la ausencia totalmente negativa de *unibilitas* que se sigue de ella. A la inversa, no es su *unibilitas* lo que especifica al alma; es su condición de parte de la especie "hombre" la que exige su unión con un cuerpo. Se dirá quizá que este retorno de la posición carece de gran importancia, pero sería otra manera de decir que no existe interés por la metafísica.

Otra objeción, mucho más pertinente, es la que anunciamos desde el comienzo de este análisis. Cuando habla del objeto natural y primero del intelecto humano, Duns Escoto insiste con fuerza sobre el hecho de que, en tanto que es por naturaleza intelecto, su objeto no podría ser inferior al de ninguna otra naturaleza intelectual, aun la del ángel. Si el hombre está sujeto a la abstracción, no es porque así lo quiera la naturaleza de su intelecto, ni tampoco el vínculo natural que lo une al cuerpo. Por derecho, deberíamos poder conocer intuitivamente lo inteligible, como hacen los ángeles. En síntesis, cuando se compara el conocimiento humano con el conocimiento angélico, pareciera que Duns Escoto fuera hasta el límite extremo posible de la aproximación: "paulo minuisti eum ab angelis". Ahora bien, tenemos aquí la tendencia inversa. Al ubicar al ángel en relación con el hombre, Duns Escoto hace de ellos de hecho dos especies diferentes y llega a considerar como simple parte de una especie a este intelecto humano, al cual se niega sin embargo a someter por derecho a lo sensible. ¿Cómo pueden conciliarse estos dos caminos inversos?

---

7 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 6, n. 5; t. 2, p. 83.

8 Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, IX, n. 1.

Él mismo ha visto muy bien esta dificultad y la ha resuelto al decir que el ángel y el alma pueden diferir específicamente, sin que la intelectualidad de uno difiera específicamente de la del otro, considerada precisamente en tanto que intelectualidad. Dicho de otro modo, el ángel y el alma pertenecen a dos especies diferentes si las consideramos como actos primeros, es decir absolutamente y en sí mismos, pero esto no implica que la perfección cognitiva que incluyen virtualmente, y por la cual son principios de actos segundos, se incluya en dos especies diferentes. Todo lo contrario, se reconoce que el intelecto del ángel y el intelecto del hombre son de la misma especie en tanto que tratan acerca de los mismos objetos. Un ejemplo permitirá comprenderlo. El alma del buey y el alma del águila no son de la misma especie, pero esto no prueba que la facultad de ver de uno sea específicamente diferente de la del otro. Existe "vista" en ambos casos.

No se trata aquí de un recurso calculado para resolver un caso particular. Continentes de especie diferente pueden implicar contenidos de la misma especie. Existen innumerables especies de seres, que poseen todos ellos las propiedades trascendentales del ser, sin que estas propiedades se conviertan por ello en específicamente distintas. "Hombre" y "piedra" son especies diferentes, pero la unidad de un hombre no es en él específicamente distinta de la unidad en la piedra. A decir verdad, estas dos unidades sólo difieren numéricamente.

Se ve aquí con claridad el sentido de la respuesta. No existe contradicción en atribuir un intelecto de la misma especie al ángel y al hombre, haciendo de ellos dos especies distintas. Lo hemos dicho, los seres no se distinguen por sus operaciones ni por sus facultades operativas, sino por los actos primeros constitutivos de sus sustancias. El hecho de que el ángel y el hombre tengan en común la intelectualidad no tiene entonces ningún papel que cumplir en su distinción específica. Son dos especies distintas dotadas ambas de un intelecto. En tanto que desiguales en perfección sustancial, ellas no comulgan menos unívocamente en la naturaleza común de la *intellectualitas*[9]. Doctrina por otra parte constante

---

[9] "Hoc etiam declaratur per aliud: quia sicut in eodem possunt contineri per identitatem illa quorum est distinctio formalis quasi specifica, sicut in eadem anima includuntur perfectiones intellectivae et sensitivae, quae ita sunt distincta formaliter sicut si essent dua res, ita et e converso, potest aliquid indistinctum contineri in distinctis. Et si hoc est verum, tunc planum est quod angelus et anima sic non distinguuntur specie primo per talem et talem intellectualitatem, immo nec primo nec non primo, quia talis intellectualitatis in eis non distinguitur specie. Aut si istud non est verum, sed relinquatur istud modo sicut dubium, saltem primum dictum videtur satis clarum, scilicet quod per istud non est prima distinctio eorum". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 6, n. 5; t. 2, pp. 83-84. Esta última reserva no puede infundir dudas acerca del pensamiento del mismo Duns Escoto. Toda su doctrina del objeto primero del intelecto prueba que, para él, *intellectualitas in eis non distinguitur specie*. A continuación, su doctrina de la naturaleza común lo exige: *intellectualitas est intellectualitas tantum*. Finalmente, san Agustín lo confirmaba en esta

en Duns Escoto, y que le permite afirmar que el objeto primero de nuestro intelecto es el ser considerado en su indiferencia total a toda determinación: "objectum adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non est specialius intellectus angelici, quia quidquid potest intelligi ab uno, et ab alio"[10].

Esta posición implica un nuevo problema concerniente a la relación del individuo con la especie en la sustancia angélica, y también en la especie humana. Reservemos este último caso, cuya discusión no es necesaria aquí. En lo que concierne al ángel, es inmediatamente evidente que, al no tener materia y no ser forma de ninguna materia, no es a ésta a quien debe su individuación. Tomás de Aquino lo había reconocido, pero él infería de ahí que cada ángel constituía una especie. En efecto, en una doctrina como la suya, en la cual los seres de la misma especie, pero numéricamente diferentes, concuerdan por la forma pero se distinguen por la materia, un ser que sólo es forma es necesariamente único. Por lo tanto, no pueden existir dos ángeles de la misma especie[11].

---

posición, pues Duns Escoto cita, en el comienzo mismo de la cuestión 6, n. 2 (t. 2, p. 79), la palabra del *De libero arbitrio*, III, 11, 32, (*P.L.*, t. 32, c. 1287): "Animae sunt enim rationales, et illis superioribus (sc. los ángeles) officio quibus impares, sed natura pares". La paridad de naturaleza de los hombres y de los ángeles concuerda, en san Agustín y en Duns Escoto, con la más firme afirmación de la superioridad de las criaturas angélicas: "Tales sunt optimae, et sanctae, et sublimes creaturae caelestium vel supercaelestium potestatum, quibus Deus solus imperat, universus autem mundus subjectus est". *De libero arbitrio*, III, 11, 32; *P.L.*, t. 32, c. 1287.

[10] Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, XIV, n. 13.

[11] Tomás de Aquino, *STh* I q50 a4 resp. Duns Escoto ha criticado la posición tomista, según la cual las formas espirituales no son numéricamente multiplicables sin materia, en *Quaestiones Quodlibetales*, II, n. 3. Él apunta aquí a *STh* I q41 a6. Luego de haber sostenido que las formas de la misma especie pueden ser multiplicables sin materia, y haber considerado dudosa, o aún falsa, la posición contraria, según la opinión de muchos, él invoca contra ella la condena de 1277: "Et articuli damnati tres videntur istum articulum prima facie reprobare. Unus est a domino Stephano condemnatus, qui dicit sic, quod *quia Intelligentia non habent materiam*, *Deus non posset ejusdem speciei facere plures; error*. Secundus, *quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia; error*. Tertius, *quod formae non recipiunt divisionem nisi secundum divisionem materiae*, *error*, *nisi intelligatur de formis eductis de potentia materiae;* ergo de formis non eductis de potentia materiae hoc dicere, est error". Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, II, n. 4. Estos tres artículos se encuentran en el *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 1, p. 548, n. 81; p. 549, n. 96; p. 554, n. 191; ellos son invocados, contra la misma tesis, por Enrique de Gante, *Quodlibeta*, II, q. 8: "Unde et inter erroneos articulos nuper ab episcopo parisiensi damnatos…", etc. Si se quiere apreciar la moderación de tono que utiliza Duns Escoto, se puede leer este pasaje de Enrique de Gante en el mismo *Quodlibeta*: "Quid mirum ergo si Philosophus dicit quod in formis separatis in una specie, id est essentia, non est nisi unium individuum? Hoc enim de necessitate sequitur, non tam ex illo quod falso possuit non esse plura individua sub eadem specie nisi per materiam, quam ex alio sacrilego quod tanquam sacrilegus posuit, quod scilicet quaelibet earum deus quidam sit et quodam necesse esse. Nostri ergo philosophantes si velint sequi Philo-

Según Duns Escoto, por el contrario, toda quididad es de suyo comunicable; aun la de Dios, que es perfecta; aun la de las sustancias corruptibles, que es imperfecta. La diferencia es que sólo la quididad divina es comunicable en la identidad numérica, porque es infinita, mientras que todas las demás son comunicables en la distinción numérica porque son finitas. El ángel es, por tanto, numéricamente multiplicable como lo son todos los seres finitos[12].

Recordemos por otra parte la indiferencia primitiva de la naturaleza con respecto a la individuación. Podemos concebirla como universal, lo cual sería contradictorio si, de suyo, ella fuera *haec*. Por lo tanto, no se podría pretender que, de suyo, la quididad angélica implique la universalidad, ni, en consecuencia, que sea imposible la existencia de muchos ángeles de la misma especie.

Pero los argumentos de lejos más interesantes que utiliza Duns Escoto son aquellos que toma de la comparación de los ángeles y las almas racionales, pues, aunque ellas sean actos de una materia, estos últimos son para él "formas puras": "sunt formae purae licet perfectivae materiae". Ahora bien, existen muchas almas en la especie humana. Por lo tanto, no es imposible que formas puras sean numéricamente distintas en el seno de la misma especie, ya que todo argumento que le probara para los ángeles, lo probaría también para las almas, lo cual sin embargo se sabe que es falso. Nada podría hacer prever mejor hasta qué punto se convertirá en diferente la relación del alma con el cuerpo en el escotismo con respecto a lo que era en el tomismo. Ciertamente, Duns Escoto no niega que exista en el alma una inclinación natural a completar la materia de un cuerpo, pero esta inclinación no es en el alma un entidad absoluta, pues toda inclinación es de algo o alguien, es decir de alguna entidad absoluta y distinta. Dado que ella es "esta alma", un alma tiene tal inclinación, y no a la inversa. No

---

sophum in hoc…", etc. Por el contrario, Godofredo de Fontaines cuenta esta tesis entre las que, aunque condenadas en 1277, "videtur litteratis et peritis quod possit licite aliter opinari", *Quodlibets*, XII, q. 5. Cfr. M. H. Laurent, "Godofredo de Fontaines et la condamnation de 1277", *Revue Thomiste*, 1930 (13), pp. 273-281.

12 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 7, n. 3; t. 2, p. 279. "Dico igitur quod omnis natura quae non est de se actus purus potest, secundum illam realitatem secundum quam est natura, esse potentialis ad realitatem illam quae est haec natura (sc. la *hecceitas* de los escotistas) et per consequens potest esse haec, et sicut de se non includit aliquam entitatem quasi singularem, ita non repugnant sibi quotcumque tales entitates, et ita potest in quotcumque talibus inveniri. In Eo tamen quod est necesse esse ex se, est determinatio in natura ad esse haec (quia tantum est quantum potest esse), quia quicquid potest esse in natura est ibi, ita quod determinatio non potest esse per aliquod extrinsecum ad singularitatem, si possibilitas sit in natura per se ad infinitatem; secus est in omni natura possibili, ubi potest cadere multitudo". *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 7, n. 5; t. 2, pp. 280-281. Cfr. *Quaestiones Quodlibetales*, II, 6, interesante para comparar el caso del ángel con el del alma.

es entonces su inclinación a un cuerpo lo que individualiza al alma; por el contrario, la naturaleza de su inclinación se sigue de su individualidad[13].

El problema de la individuación del ángel y el de su relación con la especie se hallan resueltos de una sola vez, y la raíz de su solución común es, una vez más, la indeterminación de la esencia con respecto tanto a lo singular cuanto a lo universal. La noción de materia no cumple ninguna función en la discusión de esta cuestión, y Duns Escoto sólo la introduce ahí para excluirla, al mostrar que el problema se plantea tanto para el alma como para el ángel, pues ella es, como él, una naturaleza común, que sólo puede ser individuada por su principio propio de individuación.

Se observa también de ese modo lo que define la posición de Duns Escoto con respecto a la de santo Tomás de Aquino. Partiendo de la *quidditas* indeterminada y común de la sustancia angélica, él considera a ésta como siempre determinable por un principio de individuación que la hace singular. No se podría concebir ningún caso en el cual un ángel fuera individual *en tanto que ángel*, de tal modo que la actualización de su naturaleza hiciera imposible la existencia de otros ángeles. Por ello, en esta doctrina donde la individuación no tiene a la materia como causa, la especie ángel es tan multiplicable en individuos como la especie hombre. Este punto al menos es claro, pero existen dos dificultades.

La primera proviene de Aristóteles. No es su autoridad la que interviene en la discusión, sino su pensamiento, tanto más importante aquí dado que el mismo Duns Escoto lo considera como verdadero en este punto. Él reconoce sin dudar que, en la doctrina de Aristóteles, todo ser en cuya composición no entra la materia, es inmediatamente idéntico a su esencia; entonces, en consecuencia, es individual por pleno derecho: "omne tale quod quid est ponit per se hoc"[14]. Duns Escoto no pone en duda ni por un instante que, si se propusiera seguir en todo a Aristóteles, él debería admitir la identidad de la especie y del individuo en las sustancias inmateriales. Pero esa no es su intención, pues la verdadera razón por la cual el Filósofo ha creído que debía sostener esta doctrina es en su opinión diferente. Él observa con profundidad, llevándonos de ese modo al fondo mismo de su doctrina, que Aristóteles ha concebido toda sustancia inmaterial como "formalmente necesaria". Ahora bien, en una naturaleza formalmente necesaria, todo lo que la compone es necesariamente dado con ella. La potencia no se distingue ahí del acto. Por lo tanto, si fueran posibles muchos individuos de la misma especie que esta sustancia, ellos existirían necesariamente, y como su número sería ilimitado, existiría una infinidad de ellos. En síntesis, Aristóte-

---

[13] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 7, n. 4; t. 2, p. 279.

[14] Arsitóteles, *Metaphysica*, VII, 6, 1031 a 15-19, donde se ha preguntado por qué el individuo sería algo diferente de su sustancia o *quod quid erat esse?* En un ser inmaterial, la sustancia y el individuo sólo constituyen uno.

les no ve de qué modo, excepto para los seres cuya individuación por la materia limita el número, la multiplicación de la especie al infinito encontraría un obstáculo. Sólo puede existir uno o una infinitud, y dado que una infinitud actual de las mismas naturalezas es imposible, toda sustancia inmaterial es necesariamente única en la doctrina de Aristóteles. Pero, responde Duns Escoto, "no estamos de acuerdo con él en el principio de que toda quididad sin materia es formalmente necesaria, y por ello no estamos de acuerdo con la conclusión. Cuando un teólogo no está de acuerdo con un filósofo con respecto a un principio, porque este teólogo sostiene una cierta conclusión, es más razonable de su parte rechazar la conclusión del filósofo que equivocarse con él en esa conclusión, y estar en desacuerdo con él en el principio que lo ha conducido al error. Concordar con él de ese modo no sería ni filosofar ni pensar como teólogo. En efecto, quien lo hiciera no tendría ninguna razón para hacerlo que fuera válida ante un filósofo, dado que el filósofo mismo sólo concedería esta conclusión en virtud de este principio; y él tampoco tiene principio teológico para su conclusión, dado que, precisamente, ella tiene un principio filosófico, que él mismo niega"[15]. En otras palabras, si el teólogo está seguro de que pueden existir muchos ángeles de la misma especie, estaría teológicamente equivocado en admitir que esto sea imposible, y no tendría filosóficamente razón en ningún sentido, ya que Aristóteles no lo considera imposible sino en virtud de un cierto principio filosófico, y si se cree que su principio es filosóficamente falso, él mismo admitiría que, negando el principio, se conceda su conclusión.

Acerca de este punto todo está claro, puesto que sabemos que la libertad de Dios con respecto a las "naturalezas", punto en el cual Duns Escoto siempre se ha opuesto al necesitarismo griego, justifica la posición de nuestro Doctor. No ocurre lo mismo cuando nos preguntamos, ya no de qué modo la especie "ángel" puede abarcar una pluralidad de individuos, sino de qué modo, en la doctrina de Duns Escoto, ella misma puede implicar sub-especies, tales como los Arcángeles, Potencias, Dominaciones, etc. No se puede dudar de que Duns Escoto haya hablado de diversas especies de ángeles. Cuando él escribe, por ejemplo, "quod nulla *species* angelorum quantum ad omnia *individua* totaliter perierat"[16], su lenguaje supone que él clasifica a los ángeles en especies distintas. Por lo tanto, no se podría sostener que Duns Escoto haya pensado lo contrario, pero no hemos hallado ningún texto en el cual se explique su posición acerca de este

---

[15] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 7, n. 6; t. 2, p. 281. Observemos que, en este punto, su principio lo lleva a separarse del mismo Avicena, que sostiene "quod tantum sit unus angelus in una specie; sed propositio cui haec conclusio innititur, scilicet quod angelus superior creat inferiorem, a nullo theologo vel catholico conceditur; quare nec ejus conclusio debet concedi ab aliquo theologo", *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 7, n. 6; t. 2, p. 281. El mismo razonamiento, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 7, n. 11; t. 2, fin; t. 2, p. 286.

[16] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 7, n. 5; t. 2, p. 280.

punto, y no conocemos a nadie que haya citado alguno[17]. Con un poco de imaginación, se podría llenar esta laguna. Si estuviera para respondernos, Duns Escoto diría quizá que las sustancias que constituyen la jerarquía angélica se distinguen en naturaleza y dignidad por sus funciones. Después de todo, estas "especies" son propiamente "órdenes", y sólo son quizá especies *improprie dicta*. Pero es vano pretender, en historia de las ideas, tomar el lugar del pensamiento de otro.

2. El ángel y la duración

La duración del ángel es estudiada con el mismo espíritu que su naturaleza, es decir en relación con su sustancia[18]. Esto, por otra parte, es necesario, ya que cada ser dura según lo que es: el hombre en el tiempo, el ángel en el eon [*aevum*], Dios en la eternidad. Pero esta manera de hablar suscita un problema, pues es posible preguntarse si lo seres son *en* su duración y medidos por ella, o si su duración se confunde con su ser, de modo que sea su manera propia de existir. En el caso de Dios, la respuesta ya es conocida: la eternidad de Dios es Dios, pero es posible dudar en cuanto al ángel. De ahí la pregunta planteada por Duns Escoto: en un ángel actualmente existente, ¿es preciso poner algo que mida su existencia o la duración de ésta, y que sea realmente distinto de la existencia misma?[19].

Dado que la duración propia de la Inteligencia pura es el eón, la pregunta consiste en saber si esta duración es una medida exterior a la cual el ser de la Inteligencia debería vincularse. Duns Escoto piensa que lo contrario es verdadero, puesto que si el eón es realmente distinto del ángel, ¿de dónde le viene su duración? Sólo es posible medir la duración con la duración, pero una duración que sería la de nada, ¿de dónde resultaría durando? Se responderá quizá: por sí

---

[17] Por ejemplo, en su *Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, II, p. 285, P. Minges señala, contra Schwane: "Falsa est assertio, omnes angelos secundum Scotum non nisi unam speciem constituere". Pero sólo da como prueba de ello dos textos en los cuales Duns Escoto "menciona expresamente" muchas especies de ángeles. Esto prueba que Duns Escoto ha utilizado la palabra "species" a propósito de órdenes angélicos, pero no nos dice en qué sentido. La excusa de J. Schwane (*Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, 1882, p. 201) es que no se observa de qué modo, en Duns Escoto, existirían especies de la especie "ángel", pero su genio disponía de recursos que no tenemos.

[18] Duns Escoto se pregunta en primer lugar si, en la existencia actual del ángel, existe formalmente alguna sucesión (*Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 1, n. 1; t. 2, p. 89); pero su larga discusión de este problema no conduce a ninguna solución.

[19] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 2, n. 1; t. 2, p. 107.

misma, pero entonces, ¿por qué la existencia del ángel no duraría formalmente por sí misma? Lo que se podría imaginar como otra cosa no sería en nada más perfecto que esta existencia, que es una propiedad del ser mismo del ángel. Por otra parte, si se planteara que el eón está dotado de un ser propio, debería decirse qué es lo que mide su duración, luego lo que mide la de su medida, y así al infinito[20]. De este modo, la medida de la existencia angélica no se distingue realmente de ella.

Esta respuesta está ligada a la de Duns Escoto acerca de la relación de la "creación" con el ser creado. Recordemos su principio: todo aquello que, si fuera distinto de un ser, le sería posterior por naturaleza, es necesariamente idéntico a este ser, si éste no puede ser sin él. Dado que, decimos, la relación de "creación" es a la vez posterior a lo creado e inseparable de él, ella le es idéntica. Lo mismo ocurre aquí: si es imposible que un ángel exista sin algo extrínseco que sea medida de su existencia actual, este algo extrínseco sería naturalmente posterior a la existencia actual del ángel, y, en consecuencia, no sería distinto de ella. Si, por el contrario, se la quisiera poner a la vez como otra y como posterior, no sería contradictorio que la existencia actual fuera sin ella, y por lo tanto no habría necesidad de ponerla.

De este modo, se observa qué condiciones se requieren, en esta doctrina, para que exista distinción entre dos seres. Es preciso, o bien que estos seres estén actualmente separados, o que sean potencialmente separables, o que su relación sea análoga a la de otros dos seres de los cuales uno sea separable del otro. Esta tercera condición es importante. Supongamos, por ejemplo, que no existiera ningún hombre sin carne y ningún círculo que no fuera de bronce; se podría probar también, por la definición del triángulo y de la madera, que una figura geométrica es separable del bronce, y por lo tanto también que el círculo es distinto de él. Pero este no es el caso del eón y del ángel, pues no están actualmente separados y nadie pretende que lo estén, ni son separables, ni se hallan en una relación análoga a la de dos seres separables. Por el contrario, basta que el ángel exista para que el eón exista con él. Por lo tanto, es imposible distinguirlos[21].

Queda por saber si la existencia actual del ángel no es medible a través de alguna medida *intrínseca* y sin embargo distinta de lo medido. Pero, en primer lugar, ¿qué es medir? Es determinar una cantidad desconocida con la ayuda de una cantidad conocida. La operación puede ser mental y hacerse, como dice Duns Escoto, *imaginatione;* por ejemplo, un obrero puede a menudo medir a simple vista una cantidad cualquiera, gracias a la medida que tiene en la imaginación. Pero la operación puede ser real, es decir comparar la cantidad conocida

---

[20] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 2, n. 1; t. 2, p. 107.

[21] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 2, n. 3; t. 2, pp. 108-109.

con otra cantidad realmente existente, sea más grande, más pequeña o igual. El primero de estos tres métodos es el que se utiliza para medir las quididades, donde la más grande es siempre la medida de las otras; tales por ejemplo la blancura en el orden de los colores, o la de Dios, medida primera de todo lo que se halla contenido en un género cualquiera. La segunda es utilizada comúnmente cada vez que una magnitud más pequeña se conoce mejor que la que se quiere medir; por ejemplo, es posible servirse de un movimiento breve, repitiéndolo tantas veces como sea necesario para medir uno largo. El tercer método, que consiste en superponer dos magnitudes iguales, exige que la que sirve de medida sea naturalmente más conocida que la de lo medido, y que su igualdad resulte de su naturaleza misma. Observemos sin embargo que la cantidad de la medida no debe necesariamente ser más conocida en sí, es decir en virtud de su naturaleza. Ella puede serlo sólo accidentalmente. Por ejemplo, si conozco la longitud de una vara, puedo servirme de ella para medir la de una tela, no porque una sea naturalmente más conocida que la otra, sino porque puedo conocer la primera e ignorar la segunda.

Estos cuatro métodos tienen en común el hecho de que la medida siempre es distinta de lo medido. Esto es suficiente para regular la cuestión; ahora bien, ya sabemos que, en el ángel, no existe medida extrínseca a lo medido. De este modo, por una parte, la duración del ángel no tiene medida extrínseca; por otra parte, toda medida es extrínseca; por lo tanto, no podría existir, en el ángel, ninguna medida de su duración que sea a la vez intrínseca y distinta de él. Si existe en él una medida de su duración, ésta sólo puede ser del último tipo: aquella en la cual son iguales la medida y lo medido. Sería preciso que fuera su existencia misma la que sirviera para medirse, tal como la cantidad sirve para medirse a sí misma cuando se aplica una longitud conocida a una longitud desconocida; pero, y esta precisión es valiosa para nosotros, la existencia del ángel no es una extensión en la duración, sino un indivisible [*cum ista existentia sit indivisibilis*]. Por lo tanto, no es posible concebir en él partes de longitud confusa o claramente conocidas, dado que no las tiene[22].

Es la existencia indivisible del ángel la que es medida de su existencia actual, y ésta no es sino el acto, último en su orden, es decir fuera de la coordinación de las esencias, que ubica al ángel fuera de su causa. “Non est pluralitas ponenda sine necessitate”; sería faltar a esta regla agregar a la existencia una “medida” superflua. Ni una medida que sea un ser absoluto, ni tampoco una medida que sería una relación cualquiera. Existe ya una relación: la del ángel con la causa que lo crea y lo conserva; ahora bien, hemos establecido que ella se confundía consigo misma, que es el fundamento de esta relación. Por ello, por otra parte, no se podría decir si existe o no sucesión en un ser de este tipo, pues

22 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 2, n. 10-11; t. 2, pp. 114-116.

existe pluralidad en sus operaciones, pero dado que ellas se llevan a cabo en el *nunc* permanente de una existencia indivisible, y por lo tanto pura de toda cantidad propiamente dicha, carecemos de un concepto que pueda significar un cambio que se sustraiga a la distinción del “antes” y el “después”.

Esto no implica sin embargo que existan tantos eones distintos como seres eviternos. Algunos lo creen: “quod sunt angeli, tot sunt aeva”. Pero es una ilusión, y, en el fondo, es la misma que consistía en creer que el eón del ángel estuviera medido por una regla distinta a la del ángel mismo. El lenguaje es aquí decepcionante, pero de cualquier manera que se exprese, el hecho es que ningún eviterno tiene su eón, y que el eviterno supremo, o ángel supremo, no tiene un eón propio en el cual se podría medir los otros, “quia nihil tal habet in se”[23].

Hemos hablado hasta aquí del ser del ángel, pero ¿qué se debe decir de sus operaciones? El problema ya no es el mismo, puesto que si el ángel no es medido por nada en su existencia, ésta, que es el eón mismo, puede medir sus operaciones. Algunos creen, por el contrario, que algunas de las operaciones del ángel pueden desarrollarse en una suerte de tiempo, por otra parte bien diferente del nuestro, y que denominan un tiempo discontinuo. Este tiempo sería una variedad de la cantidad discontinua, como el número, pero diferente de él en el hecho de que sus partes se destruirían a medida que se suceden, lo cual no es necesariamente el caso del número, o análogo a la palabra, cuyas partes se destruyen también a medida que se suceden, pero diferente de ella en el hecho de que cada parte de la palabra continúa en la siguiente antes de destruirse. Este tiempo discontinuo estaría hecho a medida para adaptarse a las operaciones del ser angélico, y le es preciso, pues la medida debe adaptarse a lo medido, permanente si éste lo es, fluyente si es fluyente. Ahora bien, los conocimientos de los ángeles son transitorios, ya que el ángel no tiene un todo único de conocimiento que sería el único que podría tener, sino muchos conocimientos, que transcurren y pasan según un orden, y uno después del otro. Sin embargo, según lo que se nos asegura, estos conocimientos carecen de conexión, puesto que el ángel no discurre de uno a otro, y también carecen de sucesión, al menos en el interior de cada uno de ellos, pues el ángel nunca está por adquirirlos o perderlos, sino que, en tanto que está ahí, cada uno es a la vez entero e indivisible. Esta es la razón de por qué se ha imaginado este *discretum tempus*, también compuesto de partes transitorias, ordenadas, indivisibles y sin conexión entre ellas[24].

Pero es tiempo perdido, pues la noción de un tiempo cualquiera no podría adaptarse al ser permanente. Consideremos cualquiera de los conocimientos que puede tener un ángel; es seguro que cambiará y que, en consecuencia, la existencia del ángel durará más que la de este conocimiento. No obstante, *mientras*

---

[23] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 3, n. 3; t. 2, p. 118.

[24] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 4, n. 2-3; t. 2, pp. 121-123.

dure, tiene el mismo modo de permanencia que la existencia del ángel, solamente por la cual existe. De este modo, aunque este conocimiento no dure tanto como el ángel mismo, su medida es de la misma naturaleza que la de la existencia del ángel. La mide el eón, no el tiempo. Aun cuando un ángel deba finalmente ser aniquilado, la medida de su existencia no sería menor que la de sus operaciones, en tanto que existiría para llevarlas a cabo[25]. Agreguemos por otra parte que este tiempo discontinuo es muy difícil de concebir, pues finalmente se admitirá que un ángel pueda conocer, a través de actos de conocimiento distinto, todos los objetos naturales que se suceden en el curso de uno de nuestros días, por ejemplo piedras, madera, hierro, agua, y así sucesivamente en el mismo orden en el que se suceden. En tanto que su tiempo corresponde a este día, se compondría entonces de tantas partes como el nuestro, sucediéndose según el mismo orden y sin embargo sin ninguna posición determinada en relación con el tiempo que se dice ser el suyo, lo cual es absurdo[26].

Concluyamos por tanto, acerca de este punto, con Duns Escoto, que las intelecciones del ángel tienen por medida al eón, y no solamente sus intelecciones, sino en general toda existencia actual cuya naturaleza consista en ser invariable, es decir tal que no implique por sí misma ningún devenir. Su carácter transitorio, lo hemos dicho, no se tiene en cuenta aquí. Sólo importa su modo de ser, mientras ellas son. Sin progreso ni decadencia, completamente ajenas al orden del tiempo, las intelecciones angélicas son eviternas mientras ellas son[27].

Las argumentaciones que preceden sólo tienen sentido si se ha comprendido correctamente la naturaleza de lo eviterno y particularmente el tipo de permanencia que lo distingue. No se trata de una permanencia de estado, o de condición, como los numerosos ejemplos que ofrece de ello lo temporal mismo, sino de una permanencia de ser. No es posible comparar tampoco lo transitorio de un acto eviterno con el de un acto temporal, porque son ontológicamente inconmensurables. Suponiendo que se intente esta operación carente de sentido, una intelección humana prolongada no duraría de ningún modo "más tiempo" que una intelección eviterna instantánea, pues ésta participa de la duración del eón que es la existencia actual misma del puro Intelecto. Estos son los dos mundos cuyos ritmos de duración se entrecruzan a menudo pero nunca se acompañan verdaderamente, y con respecto a los cuales en vano se buscaría cómo lograr que sus aconteceres se correspondan, en líneas paralelas, el uno con el otro[28].

---

[25] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 4, n. 4; t. 2, pp. 123-124.

[26] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 4, n. 6; t. 2, p. 125.

[27] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 4, n. 9; t. 2, p. 127.

[28] Esto no quiere decir que la intelección angélica sea siempre instantánea, ni que pueda durar a través de lo que *nosotros* llamamos "un cierto tiempo", ni que una duración de eón no pueda permanecer mientras dura la nuestra, ni, desde nuestro punto de vista "tanto tiempo"; pero deci-

La condición general de lo eviterno escotista se revela aquí en una claridad diáfana que satisface al entendimiento. Lo que en primer lugar aparece a la vista es el fluir mismo de la forma [*fluxus formae*], que se mide esencialmente por el tiempo, ya que su razón formal excluye su permanencia, y, al impedirle seguir siendo la misma, quiere que en ella una parte suceda siempre a la otra. Inmediatamente después aparece la forma misma en tanto que, por el acto del movimiento, ella es fuente de este fluir. Y nos hallamos aún en el tiempo. En tercer lugar viene la misma forma, en tanto que ella puede causar un tal flujo de partes sucesivas, pero en el acto de reposo; y dado que, aunque ella no cause en ese momento ese fluir, le corresponde por naturaleza poder causarlo, su duración es siempre la del tiempo. En cuarto lugar vienen estas formas completamente diferentes, que no son medibles en sí mismas por el tiempo y que no podrían, en consecuencia, ser consideradas ni en movimiento ni en reposo, como las Inteligencias motrices, pero que siguen necesariamente formas sometidas al movimiento, como las de los cuerpos celestes. Se dirá de ellas que son de suyo en el eón, pero en reposo por accidente, en comparación con las formas motoras que les están ligadas. En quinto y último lugar, es decir en lo opuesto al fluir de la forma, se encuentra aquello cuya esencia excluye todo devenir y cuya existencia misma no presupone ninguno. Esto permanece invariablemente como lo mismo mientras permanece; por lo tanto, no es de ninguna manera medido por el tiempo, sea en todo o en partes, o aun por accidente[29]. Es el *esse invariabile* de un ser de este tipo el que lo hace eviterno.

3. El ángel y el lugar

El ángel, entonces, no existe en el tiempo; pero, ¿existe en el lugar? Si es así, ¿en qué sentido y de qué manera? En este punto Duns Escoto se opone a dos adversarios, uno de los cuales enseña que el ángel existe en el lugar por su operación en este lugar, y el otro que el ángel existe en el lugar por modo de aplicación en este lugar.

La primera de estas dos doctrinas recurre a textos del *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno, c. 13 y c. 16, quien por otra parte no la sostiene expresamente,

---

mos que estos dos aconteceres nunca tienen lugar "al mismo tiempo", porque uno de los dos no es de ninguna manera en el tiempo: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 4, n. 14; t. 2, pp. 131-132.

[29] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 4, n. 9; t. 2, p. 128. Observar la interesante crítica de una doctrina del *Liber de causis*: *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 4, n. 1, p. 121 y n. 14, p. 131, donde la respuesta involucra a Avicena en el asunto.

pero de la cual el Doctor Sutil dice con razón que la presencia del ángel en el lugar parece siempre asociada a alguna operación, "como si, para el ángel, existir en el lugar fuera lo mismo que operar en el lugar". Contra esta tesis, la primera reacción de Duns Escoto es teológica. Esto, dice, parece haber sido condenado "como artículo condenado y excomulgado por el obispo de París. Por más que se diga que la excomunión no atraviesa el mar o los límites de la diócesis, cuando un artículo ha sido condenado como herético, es condenado como herético en todas partes, y no sólo por la autoridad diocesana, sino por la del papa... En todo caso, una opinión es sospechosa cuando ella ha sido solemnemente condenada en alguna universidad"[30].

Por ello, por otra parte, preocupados por evitar el sospechoso término "operación", otros dicen que el ángel está en el lugar por su "aplicación" al lugar. Pero esto es disimular la idea con otro término. En efecto, esta "aplicación" sólo puede ser un acto segundo, no un acto primero; pero, si es un acto segundo, es una operación; y no es tampoco una operación inmanente, como la intelección o la volición, puesto que la operación inmanente del ángel está tan sustraída del lugar como su esencia; en realidad, si un ángel se aplica a un lugar, el ejerce sobre un cuerpo una operación transitiva[31]. Por lo tanto, no existe ninguna diferencia, excepto verbal, en sostener que el ángel es en el lugar porque él opera ahí, o porque él se aplica ahí, y si la primera es condenada, o al menos dudosa, la segunda también lo es.

Sea como fuere, Duns Escoto se contentará con refutar la primera fórmula como si no necesitara más que eso para invalidar la segunda, en la cual sin embargo, y esto se observa por sus argumentos, él no deja de pensar. Su crítica, por otra parte, ofrece el interés de que está ligada a algunas de sus posiciones fundamentales, pues el caso de la presencia del ángel es comparable al de la omnipresencia de Dios. Comprometido con el principio aristotélico de que el motor forma siempre conjunto con lo movido, santo Tomás concluye que Dios está presente en todo lugar porque él es causa en todo lugar. Si simplemente se tratara de decir que Dios está presente en todo lugar en el cual Él es causa, no existi-

---

30 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 6, n. 1; t. 2, p. 134. Duns Escoto hace alusión a uno de los artículos condenados en 1277 por Étienne Tempier, obispo de Paris: "Quod substantiae separatae sunt alicubi per operationem; et quod non possunt moveri ab extremo in extremum, nec in medium, nisi quia possunt velle operari aut in medio, aut in extremis. Error, si intelligatur sine operatione substantiam non esse in loco, nec transire de loco ad locum". H. Denifle / A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, a. 204, p. 554.

31 La segunda tesis señalada aquí es la de Tomás de Aquino: *STh* I q52 a1 resp. "Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum quaelitercumque dicitur angelus esse in loco corporeo". El *quaelitercumque* debe ser tomado en sentido fuerte, pues santo Tomás acaba de decir que, en relación con la manera según la cual un cuerpo es en el lugar, el ángel se encuentra ahí "aequivoce".

ría ninguna dificultad. Se trata más bien de una tautología. Pero si se intenta probar que Dios está presente *en todo lugar*, porque Él causa *algún lugar*, se trata de otra cuestión. A decir verdad, la inmensidad en virtud de la cual Dios está presente en todo lugar es la que explica que pueda operar en cualquier lugar. Él está presente entonces como inmenso, por una anterioridad de naturaleza, antes de estarlo como causa[32]. Tal es también el caso del ángel, cuya esencia debe estar presente en un lugar cualquiera, antes (con una anterioridad de naturaleza) de que pueda ejercer alguna operación. Es aun más necesariamente así para el ángel que para Dios, puesto que parece que una causa de poder infinito, como Dios, debería poder actuar a cualquier distancia, mientras que una causa de poder finito, como el ángel, no debe estar demasiado alejada para ejercer su acción de manera eficaz. Por lo tanto, es más necesario aun en el caso del ángel que en el de Dios que se requiera la presencia con anterioridad a la operación[33].

Duns Escoto interpreta literalmente la tesis contra la cual argumenta, como si la operación fuera invocada, no como signo de una presencia, sino de una condición. Entendida en este sentido, la tesis en cuestión implica en efecto un gran número de consecuencias curiosas, y, en primer lugar, el hecho de que un ángel que no hace nada en el lugar, no está en ninguna parte: dado que el cielo empírico es inmutable e inmóvil, el ángel no estaría ahí en ninguna parte. O también, un ángel que atravesaría la distancia del cielo a la tierra sin encontrar nada para hacer a lo largo del camino, no estaría ni en el cielo que ya ha abandonado, ni en la tierra donde todavía no está, ni entre ambos, porque, a menos que sea la inteligencia motriz de una de las esferas, él no hace nada ahí. Son concebibles muchas otras posibilidades de este tipo, pero ellas sólo ofrecen un interés dialéctico. El fondo de la cuestión es otro: reside en la naturaleza misma del lugar.

No se trata de una noción simple, como si se pudiera decir sin mayor precisión que el ángel está o no ahí. En un primer sentido, todo cuerpo que no sea la envoltura exterior del mundo está en el lugar, es decir en su continente inmóvil

---

32 Contra Tomás de Aquino, *STh* I q8 a1, donde el texto de Aristóteles del cual habla Duns Escoto es en efecto citado. Puede resultar interesante observar que Tomás de Aquino no utiliza el término "inmensitas" del mismo modo que Duns Escoto, probablemente porque, para él, éste sólo sería otro nombre de la "presencia íntima" de Dios en las criaturas. En Duns Escoto, por el contrario, ella debe llevar un nombre distinto, porque ella es lo que, en la esencia de Dios, funda su presencia en el ser finito.

33 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 6, n. 3; t. 2, p. 135. Se percibe aquí qué diferencia de clima distingue a estas dos metafísicas del ser y de la causa. La idea de que la presencia *secundum essentiam* del ángel en su efecto sea requerida de manera más necesaria que la de Dios, es perfectamente justificable en una metafísica en la cual, justamente, se trata de la *essentia*, la cual, cuanto más perfecta es, más puede operar a distancia, pero no en una metafísica del *esse* en la cual, cuanto más perfecto es, más necesariamente presente está en su efecto.

inmediato[34]. El lugar no es por tanto "forma", sino más precisamente "continente", y lo denominamos inmóvil, en tanto que la inmovilidad se opone al movimiento local, pero no a la indestructibilidad, puesto que cada vez que un cuerpo cambia de lugar, el que lo ocupaba deja de existir. En síntesis, un cuerpo es siempre en un lugar, pero al pasar a uno nuevo, él destruye el antiguo[35]. En segundo lugar, una cantidad corporal sólo puede estar en un lugar si existe actualmente, de modo que haga presión sobre las paredes del cuerpo continente, y las distiende para alojarse ahí[36]. En tercer lugar, dado que la cantidad es la misma, el cuerpo exige un lugar de cantidad igual a la suya. En cuarto lugar, y por la misma razón, el cuerpo es conmensurable en su lugar, de modo que una parte de lo contenido corresponde a una parte del continente, y todo el cuerpo a todo el lugar. En quinto lugar, cada cuerpo tiene un lugar determinado que lo aloja. En sexto lugar, su lugar le pertenece en tanto que este cuerpo es un cuerpo natural, ya que en tanto que tiene una forma sustancial determinada y cualidades determinadas, este cuerpo puede ser conservado por un lugar y corrompido por otro. Se dice que un cuerpo está en su "lugar natural" cuando está en su continente natural, y es ahí que está en el medio más apto para conservarlo. Sin embargo, la "naturalidad" del lugar natural es más accidental en el lugar, que es siempre lugar, sea natural o no.

Consideremos sucesivamente la relación del ángel con cada una de estas propiedades del lugar. En primer lugar, el ángel no está necesariamente en un lugar. Puede concebirse sin dificultad que sean creados ángeles sin que exista ninguna criatura corporal, o que, siendo creados cuerpos, estos ángeles no tengan ninguna relación con ellos. Agreguemos sin embargo que, aun en ese caso, el ángel estaría en potencia pasiva con respecto al lugar, en el sentido en que *podría* encontrarse ahí. Para él, es una posibilidad natural que tiene que ver, sea con su sustancia, sea con el hecho de que ella es una naturaleza limitada actualmente existente, sea con una causa extrínseca cualquiera. No intentemos

---

34 Aristóteles, *Physica*, III, 5, 205 a 7-9, y IV, 4, 211 b 10-17. Esto es verdadero para los filósofos, pero, *secundum catholicos*, Dios podría crear una piedra que no estuviera alojada en ningún lugar: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 6, n. 10; t. 2, p. 141.

35 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 6, n. 9; t. 2, pp. 140-141: "Sic dico in proposito, quod locus est immobilis per se et per accidens localiter; est tamen corruptibilis, moto subjecto localiter, quia tunc amplius non manet in eo illa relatio; et tamen non est corruptibilis in se et secundum aequivalentiam; quia necessario succedit illi corpori, in quo fuit ista ratio loci, aliud corpus in quo est alia ratio loci numero a praecedenti, et tamen eadem praecedenti secundum aequivalentiam per comparationem ad motum localem". Acerca de la doctrina del lugar, *Quaestiones Quodlibetales*, XIII, n. 15.

36 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 6, n. 10; t. 2, p. 141. No es el caso de la parte en el todo, pues ella no está ahí como lo alojado está en el lugar y no actualiza de esta manera la superficie que la contiene en potencia. Cfr. Aristóteles, *Physica*, IV, 4, 211 a 29-34.

saber cuál es la razón intrínseca por la cual el ángel debe necesariamente estar en el lugar, pues no la hay, y digamos simplemente que existe en él una posibilidad totalmente pasiva de estar en el lugar, porque ella no repugna a su naturaleza.

En segundo lugar, si el ángel está en el lugar, él puede no estar ahí en acto, puesto que él no está ahí como un contenido que ejerce una presión lateral que distiende las paredes del continente.

El tercer punto, por el contrario, ofrece dificultad. Decíamos en efecto que el lugar continente es siempre igual a su contenido; ahora bien, se admite comúnmente, pero no unánimemente, que un ángel no podría encontrarse en un lugar de cualquier dimensión, porque esto es propio de Dios. De ahí resulta que tampoco puede estar en un lugar de cualquier pequeñez, como se puede establecer por la 35ª proposición del libro I de Euclides, donde éste demuestra que, en tanto que cada *locabile* tiene un lugar determinado, todo lo que puede estar en un lugar puede estar en otro lugar igual, siempre y cuando su configuración lo permita[37]. Partiendo de ahí, se razona de esta manera: todo lo que puede estar en un lugar puede estar en otro igual, siempre y cuando la configuración del continente no repugne a la del contenido, pero el ángel no tiene ninguna configuración que pueda repugnar a la de un lugar; por lo tanto, si puede estar en cualquiera de dos lugares iguales, él puede estar en el otro. Por otra parte, si se admitiera que el ángel pueda estar en un lugar de cualquier dimensión, sería preciso admitir también que pueda estar en un cuadrado tan pequeño y estrecho como se quiera. Pero, si se admite esto, de ahí resultará la nueva consecuencia de que el ángel podría estar en un cuadrado tan grande como se quiera, siempre y cuando este cuadrado sea igual al pequeño cuadrado en el cual él puede estar. El razonamiento no se sostendría si se tratara de agua, por ejemplo, la cual no es extensible indefinidamente en longitud, pero dado que el ángel carece de dimensiones cuantitativas, nada impide que llene un cuadrado infinitamente estre-

---

[37] Acerca de la tradición matemática oxoniana anterior a Duns Escoto, ver Karl Balic, O.F.M., "Bemerkungen zur Verwendung mathematischer Beweise und zu den Theoremata bei den scholastischen Schriftstellern", *Wissenschaft und Weisheit*, 1936 (3), pp. 192-193; en Duns Escoto mismo, pp. 194-197. Todos los ejemplos señalados en Duns Escoto por el P. Balic están tomados de Euclides, libros I a VII. El P. Balic cita (p. 196, n. 23) esta ingeniosa observación de Rabbi O. S. Aug. (1746): "Commentatores Principum Scholarum oportet esse etiam in mathematicis eruditos. Nos in gratiam candidatorum theologiae ac praesertim Scotistarum, quia geometrae sint, argumentum idem paulo fusius et maiori qua poterimus claritate exponemus". Se trata justamente de saber si, según Duns Escoto, el ángel puede ocupar un lugar tan pequeño que no pueda ocupar uno más pequeño aún. El P. C. Balic, quien considera a los *Theoremata* auténticos, al menos en cuanto a la doctrina, los vincula a esta tradición con mucha penetración, "Bemerkungen zur Verwendung mathematischer Beweise und zu den Theoremata bei den scholastischen Schriftstellern", pp. 204-217.

cho cuyos lados se extenderían al infinito[38]. La posibilidad de ocupar un lugar infinitamente pequeño implicaría por lo tanto aquí la de ocupar un lugar infinitamente grande, lo cual decíamos, es propio de Dios y en consecuencia imposible para el ángel. En realidad, y para concluir en este punto, parece que el ángel tuviera un lugar determinado, pero entre límites indeterminados, en el sentido en que existe un límite en la magnitud o pequeñez del lugar que puede ocupar el ángel. Digamos, al menos, del lugar "continuo", pues no es imposible que el ángel pueda estar en un punto[39].

Con respecto al cuarto punto, ninguna dificultad: el ángel no puede estar en el lugar *commensurative*, porque no tiene partes que puedan corresponder una a una a las del lugar.

En quinto lugar, con respecto a la cuestión de si el ángel está en el lugar en virtud del que lo contiene, se responderá que está necesariamente en tal o cual lugar, porque no está en todas partes. En otras palabras, se trata aquí también de una determinación indeterminada. Al no estar dotado de ubicuidad, el ángel está siempre en un lugar, pero al modo en que una superficie tiene un color; puesto que la superficie no es necesariamente blanca o negra, ni de ningún color determinado, y el ángel no está necesariamente en tal lugar más que en tal otro. En síntesis, él está determinado al lugar sólo en general[40].

Con respecto al sexto y último punto (el lugar corresponde al cuerpo como cuerpo natural), se dirá que el ángel no está nunca en el lugar en razón de su naturaleza, ya que la naturaleza de una sustancia inmaterial no implica ninguna relación con el lugar. El ángel sólo estaría sujeto a él contra su naturaleza y en un estado "violento". Por otra parte, para ello sería preciso suponer que un cuerpo, como lugar natural del ángel, tuviera el poder de conservarlo, y que otro cuerpo tuviera el poder de destruirlo, lo cual es absurdo.

---

[38] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 6, n. 12; t. 2, p. 143. Duns Escoto demuestra a continuación que, si existe en el ángel una "quantitas virtutis" proporcional a algún lugar, él puede ejercerla en un lugar infinitamente más grande o infinitamente más pequeño. Esto es tanto como decir que su poder es infinito, lo cual es falso. Si la consecuencia es falsa, el antecedente también lo es.

[39] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 6, n. 13; t. 2, p. 144. El artículo siguiente reserva sin embargo otras posibilidades; por ejemplo, que el ángel tenga un lugar de cantidad determinada y proporcional a su poder; o también que el ángel tenga un lugar "adecuado" a su esencia y a su poder, aunque, por su voluntad, pueda ocupar uno más grande o más pequeño: *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 6, n. 14; p. 144. En todo caso, el ángel, en tanto que no está "contenido" en el lugar, no es contradictorio a su naturaleza estar presente en muchos lugares a la vez, al menos por el poder divino (*Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 7, n. 2; p. 148), ni tampoco que dos ángeles estén simultáneamente en el mismo lugar, simpre por el poder divino: *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 8, n. 2; t. 2, p. 152. Por el contrario, Tomás de Aquino, *STh* I q52 a3.

[40] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 8, n. 15; t. 2, p. 145.

En conclusión, el ángel sólo puede estar en el lugar según su esencia, pero la potencia pasiva de estar en el lugar que se encuentra en él no es ni natural, en el sentido en que su naturaleza estuviera por sí misma inclinada a algún lugar como la piedra al suyo; ni violenta, en el sentido en que estar en el lugar repugnaría a su naturaleza; ella es neutra, exactamente como la superficie lo es al blanco o al negro[41].

4. El ángel y el movimiento

El ángel está entonces en el lugar, no indirectamente y sólo por su eficacia, sino, si puede decirse, en persona y *secundum essentiam*. Del mismo modo, él puede moverse ahí. En efecto, el ángel no está nunca en un lugar que estaría determinado a tenerlo como forma: en tanto que realmente presente en un lugar definido, nunca está circunscrito por él. Por otra parte, el ángel no es un ser ilimitado, cuya inmensidad lo dispensara de moverse. Por lo tanto, puede moverse, es decir cambiar de lugar, y él debe moverse para cambiar de lugar.

Agreguemos que el ángel se mueve con un movimiento continuo, pues, entre dos posiciones en el lugar, existen una infinidad de posiciones intermedias [*inter duo ubi sunt infinita ubi media*]. Lo probaremos demostrando que los cuerpos atraviesan con un movimiento continuo todas estas posiciones sucesivas. Por lo tanto, el ángel tampoco podría atravesarlos, a menos que no se mueva con un movimiento continuo[42].

El nervio de la prueba es la certeza de que atravesar una infinitud de posiciones sucesivas es imposible para un móvil cuyo movimiento no sea continuo. En efecto, si el movimiento de este móvil es discontinuo, deberá desplazarse sucesivamente de lugar en lugar, o, como dice Duns Escoto, de un “donde” al siguiente, y como su número es infinito por hipótesis, él no atravesará nunca ningún espacio. Un movimiento continuo ignora esta dificultad, porque la indivisibilidad no existe para él. Él pasa literalmente por encima.

---

41 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 8, n. 16; t. 2, p. 145.

42 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 9, a. 2, n. 8; t. 2, p. 160. Algunos argumentos teológicos son citados para apoyarlo, de los cuales éste es el tercero y último: “Similiter credibile est quod frequenter missi sint (sc. angeli) sine corpore, sicut de illo misso ad Joseph de conceptu beatae Mariae dubitantem”. Este ángel ha atravesado un espacio compuesto de una infinidad de *ubi*, por lo tanto es movido con un movimiento continuo. Se verá la razón de esta consecuencia. Todos los argumentos que siguen suponen dos definiciones de Aristóteles: 1, el continuo es aquello cuyas extremidades constituyen uno; 2, lo discontinuo (o sucesivo) es aquello entre lo cual no existe nada que sea del mismo género: *Physica*, VI, 1, 231 a 22-23.

La dificultad consiste evidentemente en probar que sea posible un movimiento continuo, dado que si es tan esencialmente divisible como el espacio, el problema será insoluble en ambos casos, y por la misma razón. La dificultad parece aún más grave en el caso del movimiento que en el del espacio, pues todo movimiento es sucesivo, y no se ve de qué manera lo sucesivo se compondría de algo que no fuese indivisible. No se trata aquí de un sucesivo que sea una simple vista del espíritu, sino de un sucesivo actualmente existente. Si existe, sólo puede ser sucesivamente; pero para que exista verdaderamente sucesión, es preciso que sus momentos se desplieguen uno después del otro, es decir, que cuando aparezca uno de ellos, el precedente haya dejado de existir. Supongamos, entonces, que uno dura tan poco como sea posible, por ejemplo, tanto como dos: ya no existe sucesión sino continuidad, y el movimiento ya no es sucesivo, sino continuo. Parece necesario que todo movimiento sucesivo se componga de indivisibles; por lo tanto, es imposible que el del ángel sea continuo[43].

En el fondo, la argumentación descansa en la convicción de que todo sucesivo se compone de *minima*, es decir de partes completamente desprovistas de cantidad, cada una de las cuales sea un *non quantum*. Evidentemente, una sucesión de *non quanta* no podría ser continua. Por otra parte, es posible sostener esta posición. De este modo, todo movimiento tiene un comienzo, y este comienzo sólo puede ser un indivisible, pues si pudiera existir ahí uno que fuera más pequeño, este más pequeño sería el comienzo, que a su vez tendría otro y así sucesivamente al infinito. Pero también se podría argumentar a partir de la generación de las formas. Cuando el movimiento introduce una forma en la materia, existe un momento en el cual ella no está todavía ahí: es el último instante de la forma precedente; y existe un momento en el cual la forma nueva comienza a existir: es el primer instante de la forma siguiente. Entre ambos, no existe nada, puesto que no existe término medio entre dos contradictorios, y un término medio sería las dos formas a la vez. Por lo tanto, es preciso que la segunda forma tenga un primer momento, y como lo hemos dicho, éste sólo puede ser primero si es indivisible[44].

Contra esta posición, Duns Escoto retoma por su cuenta la tesis de Aristóteles, según la cual el movimiento, la dimensión y el tiempo se componen de in-

---

43 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 9, a. 1, n. 2; t. 2, p. 155. La respuesta será (*Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 9, a. 1, n. 34, p. 186) que no es contradictorio que el no-ser del calor preceda inmediatamente en el tiempo al ser del calor. Su coexistencia sólo sería contradictoria en el mismo tiempo.

44 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 9, a. 1, n. 4; t. 2, p. 157.

divisibles, y por las mismas razones[45]. Una línea no puede componerse de indivisibles, dado que los puntos indivisibles serían discontinuos. Pero si la dimensión se compusiera de indivisibles, el movimiento que la recorre debería necesariamente componerse de movimientos indivisibles que le corresponderían. Sea, en efecto, una línea A B C formada por tres indivisibles; el movimiento D E F del objeto O, que las recorre sucesivamente, estará formado igualmente por tres indivisibles. Ahora bien, por hipótesis, estos son indivisibles de movimiento, instantáneos, por lo tanto en reposo, lo cual conduce al absurdo de que el movimiento sea reposo, o de que el movimiento no esté constituido por movimientos[46]. Ocurre con el tiempo lo mismo que con la dimensión y el movimiento, pues si toda dimensión es divisible, del mismo modo que un móvil cuya velocidad permanece igual recorre una longitud menor en un tiempo menor, él deberá recorrer un indivisible de longitud en un indivisible de tiempo, es decir, una vez más, ser un instantáneo de tiempo, lo cual conduce al absurdo de que el tiempo no dure, o de que la duración no se componga de duración[47]. La conclusión de Aristóteles es que toda dimensión se divide en dimensiones, todo movimiento en movimientos, toda duración en duraciones, en síntesis, todo continuo en continuos, es decir en partes siempre divisibles.

Se obtiene de este modo la razón verdaderamente demostrativa, y *a causa*, a la cual se refiere Duns Escoto[48]. Ella, en el fondo, viene a constatar que no es posible formar lo continuo con lo discontinuo, aun cuando se trate de un continuo inmóvil como una línea, puesto que si no existe nada entre dos puntos, no existen puntos, sino un elemento de línea. Pero la conclusión sigue siendo válida para un continuo móvil, ya que si nunca existe nada entre dos elementos de un continuo, el móvil que lo recorre no está él mismo nunca entre un instante y el otro, sino siempre en un movimiento cuyos elementos continúan el uno en el otro. Es posible decir entonces de manera indiferente, ya sea que el fin de uno sólo forme uno con el comienzo de otro, ya sea que ninguno de los dos tiene comienzo ni fin.

Duns Escoto cree por lo tanto, con Aristóteles, que si lo permanente es continuo, lo sucesivo lo es también, pero él juzga que la prueba es más fácil de captar en el caso de lo permanente (la dimensión) que en el de lo sucesivo (el

---

45 Aristóteles, *Physica*, VI, 1, 231 b 18-20. Acerca de la imposibilidad de una dimensión conformada por indivisibles, *Physica*, VI, 1, 231 a 21-29.

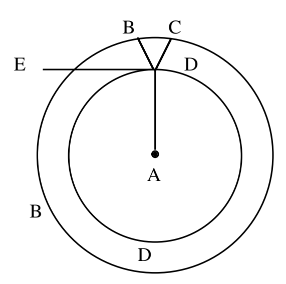
46 Aristóteles, *Physica*, VI, 1, 232 a 15-17.

47 Aristóteles, *Physica*, VI, 1, 232 a 18-21.

48 Él indica otra, "de propositione sesquialtera, quae plus convincit adversarium", Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 9, a. 3, n. 9; t. 2, p. 161, pero por la cual no parece tener preferencia. Se la encuentra en Aristóteles, *Physica*, VI, 2, 233 b 15-31.

movimiento o el tiempo). Él se dedica a demostrar la continuidad de la dimensión, y lo hace con la ayuda de dos demostraciones geométricas.

Veamos la primera. A partir de un centro cualquiera A, tracemos en primer lugar un gran círculo B, lo cual siempre es posible hacer en nombre del segundo postulado del primer libro de Euclides; luego, a partir del mismo centro, un círculo D, más pequeño, inscrito en el primero. Supongamos entonces que la circunferencia del gran círculo B se componga de puntos, y elijamos en ella dos puntos contiguos B y C. En virtud del primer postulado del primer libro de Euclides, siempre es posible trazar una recta de un punto a otro. Tracemos entonces dos rectas, una del centro A al punto B, la otra del centro A al punto C. Estas rectas cortarán la circunferencia del pequeño círculo D. Dos hipótesis son posibles aquí: estas rectas lo cortarán en un mismo punto o en puntos diferentes.



Si ellas lo cortan en puntos diferentes, ocurre que en el círculo pequeño existirán tantos puntos como en el grande, puesto que lo que es cierto de estas dos rectas lo será de tantas rectas como se quiera, trazadas del centro A al círculo B cortando el círculo D. Ahora bien, es imposible que dos círculos desiguales se compongan de partes iguales en dimensión y en número. Los puntos son iguales por definición, y como existirán tanto en la circunferencia del pequeño como en la del grande, el más pequeño será igual al más grande y la parte al todo, lo cual es imposible. Pero supongamos que las dos rectas A B y A C cortan a la circunferencia más pequeña en un mismo punto, y sea D este punto. En la línea AB tracemos una recta que la cortará en este mismo punto D, y que sea tangente al círculo pequeño (en virtud del teorema 15 del primer libro de Euclides). Ésta formará con la línea AB, y también con la línea AC, dos ángulos rectos o iguales a dos rectos (en virtud del teorema 13 del primer libro de Euclides). Por lo tanto, si el ángulo ADE y el ángulo BDE valen dos rectos, el ángulo ADE y el ángulo CDE valdrán dos rectos, por la misma razón. Pero dos ángulos rectos cualesquiera son iguales a otros dos ángulos rectos cualesquiera (en virtud del tercer postulado del primer libro de Euclides); por lo tanto, si suprimimos el ángulo común, a saber ADE, los restantes serán iguales, de modo que el

ángulo BDE será igual al ángulo CDE, y que la parte será igual al todo, lo cual es imposible[49].

La segunda demostración se apoya en la quinta y la séptima proposición del segundo libro de Euclides, de donde resulta que la diagonal de un cuadrado es inconmensurable en el lado. Ahora bien, continúa Duns Escoto, si estas líneas se compusieran de puntos, ellas no serían inconmensurables, pues existiría una proporción numérica entre el número de puntos de una y el número de puntos de la otra. Estas líneas no serían solamente inconmensurables, ellas serían iguales, consecuencia visiblemente falsa y cuya necesidad, sin embargo, es posible demostrar de este modo.

Tomemos dos puntos contiguos en uno de los lados y dos puntos correspondientes en el otro lado. Si los unimos con dos rectas paralelas, éstas cortarán el diámetro en dos puntos. Se pregunta si estos puntos serán contiguos o no. Si son contiguos como lo son los orígenes de las dos rectas, la diagonal no será más grande que el lado. Si no son contiguos, tomemos un punto intermedio en la diagonal y tracemos desde ahí una recta paralela y equidistante a los otros dos. Esta línea deberá cortar los lados entre los orígenes de las dos primeras rectas y a igual distancia de estos dos puntos. De este modo, entre estos dos puntos que se suponían contiguos, existe lugar para un tercero, lo cual es absurdo. Por lo tanto, se debe renunciar a la hipótesis de la cual resulta esta contradicción. En realidad, no podría existir punto intermedio entre aquellos donde nuestras dos líneas cortan la diagonal. Por otra parte, todo el libro X de Euclides destruye la hipótesis de que una línea se compone de puntos, pues, si fuera así, no existirían ninguna de estas líneas irracionales, muchas de cuyas especies son estudiadas ahí por este geómetra[50].

Se observa de este modo, de una manera general, por qué es falso decir que lo sucesivo se compone de *minima* indivisibles. Esto es falso de la cantidad que, en tanto que tal, es divisible al infinito, y sigue siendo falso que esta cantidad sea considerada en sí misma o reducida a la unidad por su forma[51]. Sería preciso

---

49 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 9, a. 3, n. 10; t. 2, pp. 162-163. Los n. 11 y 12, pp. 163-164 exponen una objeción que Duns Escoto refuta "licet videatur absurda".

50 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 9, a. 3, n. 13; t. 2, pp. 164-166. Completar con n. 14, pp. 166-167. Después de Werner, C. R. S. Harris ha notado que estas demostraciones están inspiradas en Roger Bacon (C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, I, p. 137; cfr. II, pp. 128-129). Cfr. R. Bacon, *Opus Tertium*, c. 39; ed. J. S. Brewer, *Opera omnia*, Londres, 1859, pp. 132-135.

51 Se trata de la cantidad como tal, pues la de los cuerpos naturales, precisamente en tanto que tales, no es divisible al infinito. La cantidad de la materia del cuerpo humano no lo es. En otras palabras, lo "natural" no se compone de "partes matemáticas", sino de "partes naturales", y sólo se divide en éstas. Sin embargo, esto no limita en nada el alcance de la conclusión, pues, en tanto que cantidad, lo natural sigue siendo divisible al infinito como si esta cantidad, que existe bajo una forma natural, existiera en sí sin ninguna forma natural. De este modo, la indivisibilidad de la

todo un volumen para analizar en detalle las múltiples discusiones a las cuales se entrega Duns Escoto en este punto, y de las cuales sólo se encuentran aquí extractos fragmentarios. Al menos deberíamos señalar su existencia, pues son un excelente ejemplo de la manera según la cual, en el tiempo de Duns Escoto, un teólogo puede utilizar la filosofía. Él lo hace, de algún modo, *ad abundantiam*, como un lujo que se da, y por el placer de ejercer su dialéctica en problemas que, desde un punto de vista propiamente teológico, nada lo obligaría a tratar. También es interesante la manera en que utiliza Aristóteles, puesto que toda esta discusión descansa en el libro VI de la *Physica*, que Duns Escoto no expone ni resume. Conocido el supuesto, por parte del oyente o el lector, como lo era en efecto para los mejores, nuestro teólogo discute a propósito del texto, para tomar de él aquí una premisa mayor, ahí una menor, o también una conclusión, pero que él justificará a su modo y por sus propios medios, o, si le es preciso, por aquellos que Euclides utilizó de la misma manera. Un filósofo moderno siente la presencia de los argumentos de Zenón a lo largo de esta discusión. No lo hemos nombrado porque Duns Escoto no lo nombra aquí. Sin embargo, él lo conocía, ya que Aristóteles lo refuta especialmente en su *Physica*, VI, c. 2; pero Duns Escoto se interesa por el problema, no por su historia. En Aristóteles, también es el problema el que le interesa, y no Aristóteles. La idea que tenemos del argumento de autoridad en la Edad Media, al menos en un Doctor de la clase de Duns Escoto, es falseada por nuestro historicismo. Para nosotros, Aristóteles es un hombre; para Duns Escoto, Aristóteles era lo que había dicho, o, más bien, el sentido de lo que había dicho. Lo mismo para Avicena y Averroes, cuyos comentarios utiliza aquí Duns Escoto. Se tiene la impresión de un intermedio filosófico insertado en una teología. Sin embargo, ¿quién se atrevería a asegurar que la supervivencia de estas especulaciones acerca de lo infinito no haya ejercido ninguna influencia sobre la historia de la filosofía? Cuando ellas proliferen en el siglo XV, no serán creadas de la nada.

No debemos olvidar que se trataba de saber si el ángel puede moverse en el lugar. Hemos examinado el problema desde el punto de vista de lugar[52], pero

---

forma tampoco implicaría la del *quantum*. En sí, éste sigue siendo del continuo. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 9, a. 3, n. 18; t. 2, pp. 169-170. Desde luego, la noción misma de divisibilidad al infinito excluye que se trate de una división en acto. Cuando nos imaginamos una cantidad como actualmente dividida al infinito, creemos hallarnos al final de los *quanta* indivisibles, pero sólo nos hallamos con lo contradictorio: *Opus Oxoniense,* II, d. 2, q. 9, a. 3, n. 22, p. 173.

[52] Otra objeción, tomada de la naturaleza del lugar, sería que éste no es un acto ni una perfección del ángel, cuya naturaleza es más noble que la suya. Ahora bien, para moverse en el lugar, sería preciso que el ángel estuviera en potencia con respecto al lugar donde no está. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 9, a. 1, n. 1; t. 2, p. 154. Respuesta (*Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 9, a. 1, n. 9, p. 161): el ángel no es totalmente perfecto, y no es imposible que una sustancia más noble esté en

queda por discutirlo desde el punto de vista del ángel, ya que si el espacio no se compone de indivisibles, el ángel mismo es uno de ellos. Pero ¿puede moverse un indivisible? Tal será la pregunta de aquí en adelante.

La respuesta de Duns Escoto ilustra aún mejor que la que precede la gratuidad de esta dialéctica, pues, en el fondo, no existe problema. No sólo no existe problema teológico, puesto que se sabe por la Escritura que estos "mensajeros" que son los ángeles "vienen" hacia los hombres a los que los envía Dios, sino tampoco problema filosófico, ya que la indivisibilidad del ángel es la de una forma puramente espiritual, que, si bien está en el lugar, no está circunscrita por él. No lo imaginemos entonces como un punto cuántico en movimiento a lo largo de un continuo. Sólo se puede demostrar, agrega Duns Escoto, dado que no existe razón para que un indivisible de cantidad no pueda moverse con un movimiento continuo, que, aun si siempre estuviera en un punto, el ángel también podría moverse con un movimiento continuo. En síntesis, el ángel no es un punto ni está encerrado en un punto, pero, si lo estuviera, el movimiento continuo seguiría siendo posible para él.

Un ejemplo nos lo hará ver. Establezcamos una esfera en un plano y desplacémosla sobre este plano. Ella deja ahí una línea recta como rastro, y sin embargo sólo la toca en un único punto. Este punto atraviesa entonces la línea entera, y la línea atravesada de este modo no está sin embargo compuesta de puntos. Ocurriría lo mismo si este punto existiera por sí y trazara sólo esta línea, y lo mismo ocurriría también si el ángel, presente en el punto, atravesara la línea con él. Pero es posible hacer una suposición más simple. Tomemos un primer punto sobre una línea, y supongamos que otra línea se mueve sobre la primera; este punto describirá toda la línea en movimiento, ya que del mismo modo que cada punto de la línea en movimiento no deja de pasar de un punto a otro de la línea inferior, tampoco cada punto de la línea inferior deja de pasar bajo todos los puntos sucesivos de la línea en movimiento. Sin embargo, la continuidad del movimiento no es alterada, de donde resulta que un indivisible que existiría por sí podría moverse por sí con un movimiento continuo, sin que la dimensión recorrida estuviera compuesta ella misma de indivisibles[53].

Ahí no reside por otra parte la verdadera dificultad, pues lo sorprendente no es que un indivisible, tal el caso del ángel, pueda atravesar un continuo, sino que le sea preciso un movimiento sucesivo para atravesarlo. La única razón que hace necesaria la sucesión en el movimiento es la resistencia que el móvil opone al motor. Para que exista movimiento, es preciso que el motor pueda vencer la

---

potencia con respecto a una menos noble, cuya perfección no tiene de suyo. En el ángel mismo, la naturaleza es superior a la intelección, que no obstante él tiene. A una distancia mucho mayor de la perfección angélica, ocurre lo mismo con el lugar.

53 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 9, a. 3, n. 36; t. 2, pp. 189-190.

resistencia del móvil, pero no es preciso que el móvil tienda naturalmente a un movimiento contrario, en cuyo caso el movimiento que el motor le imprime le haría violencia; el móvil debe tener una resistencia exactamente tal que impida al motor alcanzar inmediatamente su fin. Ciertamente, un poder infinito podría conducir inmediatamente al móvil a su fin, pero un poder finito se topa con esta resistencia del móvil y con la del medio. Pues precisamente la resistencia del medio al móvil causa la del móvil al motor[54].

En parte, en el mismo ángel se encuentra la razón de esta sucesión. Su fuerza activa no es infinita. Existen muchos medios distintos entre el cielo y la tierra, y, cuando él pasa de un *ubi* celeste a un *ubi* terrestre, su virtud motriz no es de un tipo tal que los pueda atravesar instantáneamente. Cada uno de ellos debe ser atravesado por él antes de que el ángel alcance su fin, y de ahí toda la resistencia que se requiere para que exista sucesión en el movimiento. De este modo, aun cuando se represente al ángel como presente en un punto indivisible, él sólo podría mover este punto en el espacio de manera sucesiva[55].

Pero, ¿puede *él mismo* moverse en el espacio? Ciertamente, pues se acaba de decir que se puede mover en el espacio; ahora bien, no es el cuerpo el que causa este movimiento, y no es únicamente en virtud de un milagro divino que este

---

[54] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 9, a. 3, n. 40; t. 2, pp. 192-193. Duns Escoto es más preciso que lo que este análisis permite adivinar. La resistencia del medio al móvil explica "la divisibilidad de las partes del móvil o la divisibilidad de la forma según la cual se lleva a cabo el movimiento, o las dos a la vez. Sin embargo, la necesidad de la sucesión nunca se debe a esta resistencia, sino precisamente a la relación de ésta con el agente, al cual el móvil resiste a causa de la resistencia que el medio le opone". De este modo, la resistencia del medio al móvil explica la *posibilidad* del movimiento sucesivo, y este motor sólo puede conducir sucesivamente el móvil a su fin precisamente porque la fuerza del motor no puede vencer inmediatamente la resistencia del móvil (por lo tanto, en razón de su relación). Recordemos que, según Duns Escoto, el ángel no puede moverse de un extremo a otro sin pasar por el medio (*Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 12, n. 1; t. 2, p. 214), pues ocurre con el movimiento como con el tiempo, cuyas partes sólo transcurren del futuro al pasado a través del presente. En sentido contrario: Tomás de Aquino, *STh* I q53 a2, resp.

[55] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, d. 2, q. 9, a. 3, n. 41; t. 2, p. 193. En sentido contrario, Tomás de Aquino, *STh* I q53 a2. Por otra parte, esto deja abierta la cuestión acerca de si el ángel puede moverse instantáneamente. Algunos dicen que el ángel puede moverse en un instante, siempre y cuando no sea el instante de un tiempo continuo, sino discontinuo, *Quaere in Thoma*, dice Duns Escoto. En efecto, lo encontramos ahí: *STh* I q53 a3 ad3. Tomás de Aquino admite que el movimiento del ángel puede ser continuo o discontinuo. Cuando se lleva a cabo *in instanti*, su movimiento es discontinuo. Duns Escoto no juzga necesario introducir esta distinción *quia pluralitas non est ponenda sine necessitate*. Para ser instantáneo, un movimiento no debe estar inmediatamente seguido de otro movimiento instantáneo; ahora bien, esta condición puede ser cumplida tanto en un tiempo continuo cuanto en un tiempo discontinuo. Por lo tanto, el tiempo continuo común basta y no es necesario inventar otro para resolver el problema: *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 11, n. 5; t. 2, pp. 211-212.

movimiento puede producirse; por lo tanto, es el ángel mismo quien lo produce[56].

Un movimiento de este tipo es posible para el ángel, lo hemos visto, pero es igualmente posible que esta naturaleza espiritual tenga la potencia activa de adquirir en el lugar posiciones sucesivas con respecto a las cuales ella está en potencia. Esto no implica imperfección en él, sino todo lo contrario, ya que más bien existiría imperfección de su parte en encontrarse en potencia con respecto a cualquier cosa, sin tener con qué adquirirla[57]. Por lo tanto, el ángel se halla en esto en la misma condición que todos los seres finitos. Los cuerpos pesados o livianos tienen en sí la inclinación a ganarse sus lugares naturales[58]. Los animales tienen sentidos, potencias activas para experimentar las sensaciones frente a las cuales ellos están en potencia pasiva. El ángel tiene la facultad de desplazarse en el espacio para obtener ahí de manera sucesiva los distintos lugares que su naturaleza le permite ocupar.

---

56 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 10, n. 1; t. 2, p. 196.

57 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 10, n. 2; t. 2, pp. 196-197.

58 El cuerpo está en potencia con respecto a su lugar natural y se mueve activamente para apoderarse de él: "lapis enim movet se in quantum gravis in actu, et movetur in quantum est in potentia inferius". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 10, n. 5, p. 199. Es la única causa concebible de su movimiento. Se han propuesto otras: aquello que evita el obstáculo, pero es puramente pasivo (cfr. n. 7, pp. 201-202); aquello que da el impulso, pero es un "movens per accidens", y se necesita un "movens per se"; "nec istud potest esse centrum trahens", pues si no existiera un centro ningún cuerpo tendría peso, y si se descartara de ello todo suelo, de manera que sólo quedara el centro, el peso seguiría tendiendo hacia ahí; no es la influencia del cielo, causa demasiado general que es posible invocar para explicar cualquier cosa, etc. "Ergo oportet dare quod sit aliquid intrinsecum ipsi gravi, vel ipsummet grave per aliquid intrinsecum": *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 10, n. 5, p. 200. Contra la tesis según la cual el "generans" causa el movimiento, porque "generans manet in virtute in gravi" ver *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 10, n. 6, pp. 200-201. Observemos finalmente esta precisión general a propósito del movimiento de los cuerpos: "Tamen propter unum verbum Philosophi addo ultra quod motus iste non est universalis in se ex hoc quod habet principium activum in se, sed solum ex hoc quod mobile habet principium intrinsecum passivum naturaliter inclinans ad motum". *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 10, n. 9, p. 203. Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 1, 192 b 21-23, y sobre todo 192 b 35-37, donde el Filósofo dice que, para el fuego, moverse hacia lo alto no es "naturaleza" sino "según su naturaleza". En esto consiste, observa Duns Escoto, la "inclinación natural" hacia un lugar. Decimos: "naturaliter moventur in loca illa, quia apta nata sunt ibi esse, id est habent naturalem inclinationem ad illud ubi". *Opus Oxoniense*, II, d. 2, q. 10, n. 9, p. 203. Toda esta doctrina del movimiento de los cuerpos se inserta en la angeleología simplemente porque el profesor toma la ocasión para tratar como filósofo el movimiento en general. A propósito del ángel, va a tratar de manera similar la individuación por la materia, larga discusión que remitimos al capítulo siguiente, donde la naturaleza misma de la materia planteará el problema de su individuación.

5. El ángel y la intelección

"En sus cuestiones acerca del conocimiento de los ángeles, dice el P. P. Minges, Escoto se propone sobre todo hacer notar que la opinión de otros acerca de este punto, especialmente la de santo Tomás, no es tan cierta y sólida como ellos creen, sino que no carece de grandes dificultades ni de contradicciones"[59]. Si la observación es exacta, y lo es en una amplia medida, debemos esperar una posición sobre todo crítica de parte de Duns Escoto; pero se observará que, aun en esta parte de su doctrina, no faltan del todo las respuestas positivas.

En primer lugar, ¿de qué modo se conoce el ángel a sí mismo? Tomás de Aquino había admitido que "el ángel se conoce a sí mismo por su forma, que es su sustancia". En efecto, del mismo modo que la especie de la cosa vista es en el ojo el principio formal de la visión, también la esencia del ángel es en su intelecto el principio formal de la intelección que él tiene de sí mismo[60]. Duns Escoto no lo niega, y esta tesis no es a la cual se opone. En todo caso, si tuvo en cuenta a santo Tomás, a quien no nombra, su interpretación supone de su parte un error que no acostumbra cometer, e inexplicable para quien conoce sus costumbres. "Esta opinión", dice él resumiéndola, "sostiene, parece [*ut videtur*], que el intelecto esté en potencia esencial con respecto a esta operación o intelección, que según esta opinión es inmanente, y que toda la razón de la operación sea el objeto que le está unido en su operación, como el calor es en la madera toda la razón de su calentamiento"[61]. Es verdad que el ejemplo del calor en la madera se encuentra en el texto de santo Tomás y que la intelección del ángel se pone ahí como inmanente, pero no se encuentra ahí que la esencia, forma del ángel, sea ahí *tota ratio* de su intelección. Por otra parte, es verdad que Duns Escoto tiene conciencia de interpretar esta opinión, ya que él escribe: "Haec opinio ponit, ut videtur...", pero le bastaba remontarse dos cuestiones hacia atrás para constatar que santo Tomás había enseñado lo contrario[62]. Sea como fuere,

---

[59] P. Minges, *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica*, II, p. 291.

[60] Tomás de Aquino, *STh* I q56 a1 resp.

[61] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 8, n. 4; t. 2, p. 289.

[62] Tomás de Aquino, *STh* I q54 a1. Duns Escoto puede haber pensado que, sea lo que fuere que hubiera dicho santo Tomás, su tesis lo obligaba en realidad a sostener que la intelección del ángel es su sustancia; pero no estaría menos de acuerdo con él acerca de la posición misma de la que hablamos: la esencia del ángel no es la causa total de su intelección. En cambio, Duns Escoto nombra expresamente a Enrique de Gante, y cita su *Quodlibeta*, V, q. 14, para atribuirle esta tesis de que el ángel se conoce "per habitum scientialem". Él refuta esta doctrina como indigna del ángel; pues este "habitus scientialis" sería causado de manera completa por Dios, de manera que el ángel no sería causa de su propio conocimiento, mientras que el hombre, menos perfecto que el ángel, es causa del suyo: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 8, n. 6; t. 2, pp. 290-291.

Duns Escoto niega que la esencia del ángel sea el acto de su intelecto, o, más bien, que su intelecto esté en acto por su esencia. En efecto, considerada como subsistente en sí misma, la esencia del ángel no informa su intelecto y no confiere ninguna actividad a su intelecto. No basta entonces que una determinada esencia exista y esté presente en el Intelecto del ángel, para que éste tenga una operación cuya razón sería la esencia o una semejanza de la esencia. El mismo ejemplo que utiliza ayuda a verlo, puesto que si el calor fuera una forma separada, ella no podría ser en la madera principio de una operación inmanente, que sería la de calentarse[63]. Evidentemente, Duns Escoto no entiende como Tomás de Aquino la relación del intelecto con la esencia angélica, pero ni uno ni otro enseñan que la esencia sea aquí la razón *total* de la intelección, ni que el ángel se conozca directamente por su esencia, lo cual equivaldría a confundirlo con Dios.

Un filósofo no vería inconveniente en identificar la intelección del ángel con su sustancia, pues cada sustancia separada le aparecería indudablemente como recibiendo sus conocimientos inteligibles de las sustancias superiores que ella misma no conoce. Pero, hace notar Duns Escoto, nosotros, teólogos, debemos rechazar esta identificación. El ángel inferior sólo se conoce a sí mismo; él conoce al ángel superior; él conoce a Dios. Ahora bien, la intelección que tiene de sí podría ser idéntica a su esencia, porque en este caso la perfección del objeto es la misma que la de la intelección; ¿pero cómo podría el ángel conocer por su esencia una esencia que le fuera superior, por ejemplo la de Dios? Duns Escoto no se inquieta por otra parte por este desacuerdo. Como precisamente acaba de decirlo a propósito de otro problema: "El hecho de que el Filósofo no haya visto esto no afecta en nada al asunto, ya que existen cosas que él no ha visto y que los teólogos deben conceder"[64].

Esto no significa, por otra parte, que el ángel no se conozca de ninguna manera por su esencia, sino que en él la esencia y la intelección no son idénticas. En realidad, la esencia del ángel es causa parcial de su intelección. En efecto,

---

63 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 8, n. 4; t. 2, p. 289.

64 Duns Escoto cree que un filósofo pensaría lo contrario: "philosophus concederet quod intellectio angeli est essentia sua sed nos dicimus quod non", pues un ángel no es Dios. Sin embargo: "Nec valet quod Philosophus hoc non vidit, quia multa non vidit quod oportet theologos concedere". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 3, q. 3, n. 16. Cfr. "Item, si ita esset, tunc ista intellectio esset eadem vel idem cum angelo vel essentia sua: consequens est falsum, quia hoc proprium est soli Deo, quod sua intellectio sit idem cum essentia sua; ergo et antecedens est falsum". *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 8, n. 2; t. 2, p. 288; en las objeciones a la tesis en general, cfr. "Plus differt actio rei a substantia ejus, quam ipsum esse ejus: sed nullius creati suum esse est sua substantia. Hoc enim solius Dei proprium est… ergo neque angeli, neque alterius creaturae sua actio est ajus substantia"; Tomás de Aquino, *STh*, I q54 a1 sed contra. Una vez más, dos técnicas diferentes conducen a la misma conclusión.

conocerse o conocer su esencia es todo uno, pero un acto de este tipo requiere dos causas: un intelecto que conoce y un objeto conocido. El objeto ejerce una causalidad parcial con respecto a la intelección, en tanto que es inteligible, y el intelecto ejerce también por su parte causalidad con respecto al mismo acto, concurriendo con el objeto para producirlo. Ahora bien, la esencia del ángel es por sí inteligible en acto[65]; más aún, ella está unida de suyo a su intelecto; por lo tanto, ella puede ejercer inmediatamente, como causa parcial y en conjunción con esta otra causa parcial que es su intelecto, un acto completo de intelección de sí misma[66]. El ángel puede entonces conocerse por su esencia, en el sentido en que sólo necesita de ella y de su intelecto para conocerse. Se da ahí el concurso de dos causas, ninguna de las cuales es causa motriz total del acto, y que mueven de alguna manera *ex aequo*. No es que no sea posible sostener, tanto aquí como en otro lugar, que lo inteligible preceda naturalmente a la intelección, y que, desde este punto de vista, la esencia angélica no sea la causa primera del conocimiento que ella tiene de sí misma, pero las relaciones del objeto con la intelección son tan complejas en el ángel como nos aparecerán en el hombre; y podrá verse entonces que a pesar de su anterioridad de naturaleza con respecto a la intelección, el alma es simple causa que concurre en la producción de este efecto común: el conocimiento de sí misma que ella recibe tanto como produce[67].

Cuando mira por encima de sí, el intelecto angélico no encuentra otro objeto que Dios. En tanto que teólogo, Duns Escoto sabe que los ángeles buenos gozan de la visión cara a cara de Dios, pero este conocimiento intuitivo sólo les es posible porque Dios los eleva a él. En síntesis, se trata ahí de un conocimiento sobrenatural. Justamente por ello Duns Escoto se plantea otra pregunta, cuyo carácter desinteresado no se pondrá en duda: ¿es posible para el ángel un cono-

---

[65] Este punto motivará una importante objeción en lo que concierne al conocimiento que el alma humana tiene de sí misma: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 8, n. 13-14; t. 2, pp. 297-299. Nos encontraremos con ella en su lugar.

[66] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 8, n. 8; t. 2, p. 292. Se trata aquí de un conocimiento inmediato y sin la intermediación de especies inteligibles, en tanto que éstas no se requieren para el conocimiento de un "actu intelligibile", tal como la esencia angélica: *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 8, n. 10, p. 294. Se observará además que Duns Escoto subraya la causalidad parcial del intelecto, porque le atribuye una actividad propia, ya sea con respecto a la especie, ya sea también, si éste es un inteligible en acto, con respecto al objeto. Finalmente, el ángel puede conocerse, ya sea intuitivamente, por la presencia de su esencia en su intelecto, ya sea *per speciem*, cuando se conoce de manera abstracta en virtud de una especie inteligible representativa de su esencia: *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 10, n. 15; t. 2, p. 327.

[67] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 8, n. 12; t. 2, p. 296. Remite a I, d. 3, q. 9, a. 2, n. 20-21; t. 1, pp. 446-449. Retornaremos a este problema al estudiar el conocimiento intelectual del hombre.

cimiento abstracto de Dios? Absolutamente hablando, se plantea la pregunta; pues es posible preguntarse cómo el ángel conocería a Dios, si no estuviera en estado de visión beatífica. Filosóficamente hablando, ella no carece de interés, ya que no es posible discutirla de manera completa sin definir la noción de un conocimiento natural puro. Es, por otra parte, lo que de inmediato intenta hacer Duns Escoto al distinguir dos tipos de conocimiento intelectual, la abstracción y la intuición. Ya nos hemos encontrado con ella, pero la distinción se ofrece con tanta claridad que será provechoso examinarla nuevamente[68].

En efecto, es destacable que, para definir el conocimiento abstractivo [*cognitio abstractiva*], Duns Escoto lo presente como haciendo abstracción de toda existencia actual: "cognitio objecti secundum quod abstrahit ab omni existentia actuali". Tomemos esta fórmula al pie de la letra: para un conocimiento, ser "abstraído" no es incluir la existencia de su objeto. A la inversa, el conocimiento intuitivo es aquel que aprehende el objeto en tanto que existente y presente en una existencia actual: "secundum quod existens et secundum quod praesens in aliqua existentia actuali". No es posible insistir demasiado sobre este punto en un tiempo de confusión como el nuestro, donde se ven algunos representantes de la tradición medieval remitirse a la vez a Duns Escoto y a Ockham. Se sabe que este último ha sostenido que es posible tener la intuición de lo que no existe. *De potentia absoluta*, Dios puede brindarnos, si le place, una intuición de este tipo. Ahora bien, es preciso decir que, desde el punto de vista de Duns Escoto, como por otra parte también desde el punto de vista de Tomás de Aquino, esta tesis de Ockham es un absurdo. En tanto que el conocimiento intuitivo se define como el de un objeto aprehendido "secundum quod existens et secundum quod praesens in aliqua existentia actuali", la noción de una "intuición de lo que no existe" es contradictoria e imposible. Uno es libre de optar entre Ockham y Duns Escoto, pero no es posible defender a los dos a la vez. Con ello se ve, además, hasta qué punto es peligroso escribir la historia de la filosofía como una historia de las fórmulas filosóficas, puesto que se ha dicho de Duns Escoto que era el predecesor de Ockham en este punto. En realidad, Ockham ha heredado de Duns Escoto las palabras *cognitio intuitiva* y *cognitio abstractiva*, pero, lejos de haber recibido de él la noción de conocimiento intuitivo, él la ha destruído, y con ella a la distinción misma, al proponer esto que a los ojos de Duns Escoto es una monstruosidad: la intuición de la existencia de algo que no existe.

---

[68] Acerca del conjunto de este problema, Sebastian J. Day, *Intuitive Cognition, a Key to the Significance of the Latter Scholastics*, The Fransiscan Institute, Saint Bonaventure, New York, 1947. Contiene un amplio y útil análisis de los textos de Duns Escoto acerca de este problema, pp. 48-139.

Sea lo que fuere con respecto a este punto, al cual deberemos retornar, la posición de Duns Escoto mismo es clara. Él sabe muy bien que es posible tener conocimiento de algo que no existe, siempre y cuando este conocimiento no sea una intuición. El conocimiento científico es de este tipo. En tanto que trata acerca de quididades, “scientia est objecti secundum quod abstrahit ab existentia actuali”. Posición por otra parte clásica, y vinculada a otra según la cual no existe ciencia sino de lo general, pues en tanto que todo saber científico es necesario, su verdad no podría depender de la existencia o no existencia de su objeto. La ciencia prueba que es posible un conocimiento abstractivo, pero, por otra parte, la sensación prueba que es posible un conocimiento intuitivo, ya que el sentido alcanza al objeto como existente y como presente por su existencia. Ahora bien, si se admite que una facultad superior contiene al menos tanta perfección como una facultad inferior del mismo tipo, se reconocerá que debe ser posible para el intelecto, facultad cognitiva suprema, percibir en una intuición la existencia misma de su objeto.

Deben hacerse dos observaciones complementarias. En primer lugar, Duns Escoto no entiende aquí por *intuitiva cognitio* la visión directa de un objeto de pensamiento cualquiera. Hemos observado ya que la simple aprehensión de una quididad por parte del intelecto es, a su manera, una intuición. Es la intuición de una abstracción, cuyo caso tipo es el conocimiento intuitivo de un principio. La presente distinción significa, por el contrario, que el conocimiento intuitivo propiamente dicho y en el sentido absoluto del término trata acerca del existente como existente[69]. Luego, estos dos modos de conocimiento difieren tanto en perfección como en naturaleza, y el más perfecto es el conocimiento intuitivo, puesto que éste no alcanza sólo, como lo hace la abstracción, la especie inteligible de la esencia[70], sino el objeto presente conocido como presente[71].

---

[69] “Et, ut brevibus utar verbis, primam (sc. cognitionem) voco abstractivam, quae est ipsius quidditatis secundum quod abstrahitur ab existentia actuali et non existentia; secundam, scilicet quae est quidditatis rei secundum ejus existentiam actualem, vel quae est rei praesentis secundum talem existentiam, voco cognitionem intuitivam: non prout intuitiva distinguitur contra discursivam, quia sic aliqua abstractiva est intuitiva, ut cognitio principii, sed simpliciter intuitiva, eo modo quo dicimur intueri rem sicut est in se”. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 9, n. 6; t. 2, p. 307.

[70] La abstracción es a la intuición como la imaginación es al sentido: “sensus enim particularis est objecti secundum quod est per se vel in se existens; phantasia cognoscit idem secundum quod est praesens per speciem; quae species posset esse ejus, licet non esset existens vel praesens…”. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 9, n. 7; t. 2, p. 307.

[71] “Omnis intellectio abstractiva et non intuitiva est aliquo modo imperfecta: cognitio autem intuitiva est objecti ut objectum est praesens in existentia actuali, et hoc in se vel in alio eminenter continente totam entitatem ipsius; ergo quae cognoscuntur intuitive ut objecta formalia distincta, vel unum eminenter continetur in alio, vel utrumque secundum propriam existentiam terminat

Dicho esto, recordemos que el ángel no podría tener un conocimiento intuitivo de Dios si sólo dispusiera de sus facultades naturales de conocer. Esta es al menos la opinión común de los teólogos. No obstante, él podría tener de Dios un conocimiento natural abstracto, es decir concebir distintamente la esencia divina por medio de una especie inteligible que la representara. Ciertamente, esta especie no la representaría como existente de manera presente, pero el ángel tendría de Él un conocimiento distinto, aunque abstracto. Tampoco existe ninguna razón para no admitir que una tal especie representativa de la esencia divina sea innata en él desde el origen. El ángel es una esencia muy noble, ya que es el intelecto creado más perfecto; entonces nada en su naturaleza se opone a que sea creado con una especie inteligible innata de la cual, después de todo, ningún intelecto creado sería incapaz, porque ella no excede su perfección[72].

Una criatura de este tipo dispondría naturalmente de este concepto distinto de Dios cuya noción metafísica de "ser infinito" es para nosotros la más alta aproximación posible. Este conocimiento *per speciem* sería análogo a los nuestros, en el sentido en que el ángel no estaría necesariamente atado a él, sino que dispondría de él como le complaciera, del mismo modo que nosotros pensamos en nuestro concepto de ser infinito cuando queremos. Por ello también un conocimiento *per speciem* tendría más valor que una intelección de Dios directamente causada en el ángel por Dios mismo, pues en tanto que sólo puede tener una intelección a la vez, el ángel ya no podría pensar en ninguna otra cosa, o, si pensara en algo otro, Dios debería recrearlo en él para brindársela[73]. En cuanto a saber qué sería un concepto de este tipo, esto nos es imposible precisamente porque no lo tenemos. Esta sería ciertamente la representación conceptual más perfecta de Dios que pueda pretender un intelecto finito. En síntesis, sería el "concepto perfecto de Dios" accesible a la criatura intelectual, pero siempre sería sólo un concepto[74].

---

actum ut est ejus", Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 7, a. 5, n. 42, t. 1, p. 281. "Omne objectum cognoscibile ab inferiori potest esse cognoscibile a superiori aeque perfecte vel perfectius: nulla autem cognitio abstractiva alicujus objecti perfectior est cognitio ne intuitiva; quia cognito abstractiva per speciem potest esse de re non existente in se praesentialiter, et ita non perfectissime cognoscitur, nec attingitur", *Opus Oxoniense*, II, d. 9, q. 2, a. 5, n. 19; t. 2, pp. 459-460.

[72] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 9, n. 8; t. 2, p. 309. El *raptus* de san Pablo parece haberle dejado el recuerdo de un concepto de este tipo, *II Corintios,* 12, 3-4. Observar, n. 9-10 (pp. 309-310), la exégesis filosófica de la doctrina de Agustín acerca del conocimiento *matutina et vespertina*, en *De Genesi ad litteram*, IV, c. 23-24; *P.L.*, t. 34, c. 312-313.

[73] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 9. n. 11; t. 2, p. 311. Cfr. *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 9. n. 17, p. 315.

[74] Y tampoco el concepto absolutamente más perfecto posible de Dios, pues un concepto "adecuado" de Dios se tomaría de la esencia divina misma, no de una *specie* representativa de esta

Supongamos ahora que el intelecto angélico se inclina hacia las criaturas distintas a sí mismo; ¿cómo las conocerá? Ciertamente por razones cognitivas, es decir por especies inteligibles, distintas de las esencias que ellas representan, y de las cuales cada una corresponde a una quididad distinta[75]. Duns Escoto le asigna gran importancia a este último punto. Se trata, recordemos, de especies inteligibles creadas, y por lo tanto finitas, lo cual hace imposible que una de ellas sea capaz de representar por sí sola una infinidad de objetos diferentes. En efecto, cuanto más una especie inteligible permite conocer objetos diferentes, más perfecta es. Una especie que permitiera conocer una infinitud de ellos sería ella misma infinita; este es el caso de Dios, no del ángel. Agreguemos que ninguna especie inteligible creada permite por sí sola conocer *distintamente* muchas esencias. Aquí también el caso de Dios es diferente, puesto que en tanto que la esencia divina incluye perfectamente a todos los cognoscibles, basta con que Dios se conozca a sí mismo para conocerlos a todos distintamente. En el caso del ángel, por el contrario, cada razón de conocer distinta trata acerca de un objeto distinto al cual ella es adecuada, pero ninguno de los cuales incluye en sí a todos los objetos creados. Una especie inteligible distinta le haría conocer distintamente una esencia y confusamente muchas otras, pero no todas las esencias distintamente[76].

Admitamos entonces que el ángel conozca a los otros seres a través de especies inteligibles creadas con él, y por lo tanto innatas, y de las cuales cada una corresponde a una esencia distinta. Esto no explica todo su conocimiento, ya que él no conoce sólo las esencias, sino también los individuos. Ahora bien, él no tiene especies innatas de ellos: "similitudo singularis non est sibi concreata". Nada más fácil de comprender por otra parte, puesto que pueden existir una infinitud de individuos, lo cual supondría, para que el ángel pudiera conocerlos, que existieran una infinitud actual de especies inteligibles innatas. En tanto que el infinito actual es imposible, la hipótesis es absurda, pero para que el ángel pueda adquirir conocimientos que no posee, él debe poder tomarlos de las cosas

---

esencia: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 9. n. 13, p. 312. Entre una *specie* finita y un objeto infinito, la única perfección concebible consiste en la "proporción del representante con respecto al representado", n. 13, p. 313.

[75] Duns Escoto se opone aquí a la tesis según la cual el ángel conocería los otros seres en virtud de un *habitus scientialis* único. Exposición de esta tesis: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 10, n. 3-5; t. 2, pp. 317-319; refutación, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 10, n. 12-13, pp. 324-326.

[76] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 10, n. 8; t. 2, pp. 321-322. Lo que es cierto de la especie y del objeto, lo es también del acto cognitivo, pues cada *ratio cognoscendi* sólo puede tener un único acto cognitivo que le sea adecuado: *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 10, n. 9, p. 322.

mismas. De este modo, el ángel puede progresar tomando de los singulares el conocimiento que adquiere de ellos[77].

Algunos, entre ellos Tomás de Aquino, lo han negado, pero es posible probarlo a partir de sus propios principios, dado que ellos mismo admiten que el ángel posee un intelecto agente. El hombre lo tiene; ¿cómo el ángel, que le es superior en intelectualidad, no lo tendría? Por lo tanto, queda por saber cuál puede ser el objeto primero de un intelecto de este tipo. Este objeto debe ser adecuado a todo lo que el ángel puede conocer, y dado que el adversario admite que el ángel puede conocer los singulares, el objeto primero de su intelecto debe incluir virtualmente todos los singulares. Ahora bien, sólo Dios puede conocerlos por su esencia. Queda entonces que el objeto adecuado del intelecto angélico sea algo común, con una comunidad de predicación o de analogía, con respecto a todo lo que le es cognoscible, incluidos ahí inteligibles y sensibles. Pero los sensibles son inteligibles sólo en potencia; es preciso entonces que el ángel tenga un intelecto agente para hacerlos inteligibles en acto, que es lo que se trataba de demostrar[78].

De todas maneras, es cierto que el ángel tiene un intelecto posible, dado que sea cual fuere el origen de sus conocimientos, y aun cuando ellos sólo le vienen de Dios, le es preciso recibirlos. La posibilidad de su intelecto con respecto a la especie inteligible es necesariamente anterior, no en el tiempo sino por naturaleza, al acto por el cual él la recibe. Si Dios hubiera creado nuestras almas provistas de especies de todos los inteligibles, necesitaríamos aún de un intelecto agente y un intelecto posible, porque la naturaleza del alma humana lo exige. Dado que era hombre, el Cristo posee estos dos intelectos, y el ángel también los tendría, aun cuando no tuviera necesidad de servirse de ellos. Pero necesita de ellos, puesto que al no tener cómo conocer por sí solo los cuerpos, el ángel

---

77 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 11, n. 1; t. 2, p. 333. Tomás de Aquino ya admitía, como hace Duns Escoto, que el ángel no conoce los seres por su propia sustancia (*STh* I q55 a1), pero, contrariamente a Duns Escoto, negaba que el ángel pudiera obtener algún conocimiento de lo sensible (*STh* I q55 a2). Según él, las especies a través de las cuales los ángeles conocen les son connaturales. Duns Escoto apunta ciertamente por lo menos a uno de los argumentos de santo Tomás: cfr. *STh* I q55 a2, ad2 y *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 11, n. 3; t. 2, p. 335. "Item non convenit…". Por otra parte, Duns Escoto se sorprende de que, sosteniendo esta tesis, Tomás de Aquino conceda sin embargo al ángel el conocimiento de lo singular (*STh* I q57 a2), porque el ángel se hace cargo de lo singular, y por lo tanto lo conoce (Tomás de Aquino, en el *sed contra*; Duns Escoto, en: *Quia angelus*); porque lo superior une en sí lo que está disperso en los inferiores (Tomás de Aquino: *Et ideo aliter…*; Duns Escoto: *Item quod continetur…*); porque Aristóteles niega contra Empédocles que Dios conozca la discordia (Tomás de Aquino: *unde Aristoteles…*; Duns Escoto: *Metaphysica*, III). Ciertamente, Duns Escoto tenía ante sí este artículo, o un análisis exacto de este artículo, cuando redactaba su propio texto.

78 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 11, n. 4; t. 2, p. 336.

depende de ellos en el conocimiento que tiene de ellos. Se objetará quizá que su perfección le impide una dependencia de este tipo, pero esto sería un sofisma, pues no se podría concluir: el ángel no depende del cuerpo como acto del cuerpo, por lo tanto no depende del cuerpo como de su objeto de conocimiento. Para no tener nada que recibir de afuera, sería preciso que el ángel fuera Dios[79].

Toda esta discusión presupone en Duns Escoto una viva preocupación por no despreciar la naturaleza. Un ángel que no conociera nada sino en virtud de una ciencia infusa proveniente completamente de Dios, de manera que en el caso en que ella no le hubiera sido dada, habría quedado pasivo como un tronco: esto es lo que nuestro Doctor considera increíble. Un ser de este tipo no sería tampoco una sustancia intelectual más que lo que lo es una piedra[80]. En realidad, el ángel puede conocer el singular en su singularidad misma, y como la singularidad de un ser no está incluida en ninguna universalidad, es preciso admitir que el ángel se instruye de ello a través de especies propias, cada una de las cuales representa el singular en su singularidad misma. A menos que se admita que Dios crea en él una infinitud de especies de este tipo, lo cual sabemos que es absurdo, se debe concluir que el ángel toma de lo singular su conocimiento de lo singular.

Por otra parte, aun cuando el ángel tuviera especies innatas de todos lo singulares posibles, esto no bastaría para hacerle conocer, entre los innumerables singulares, aquellos que existen. Supongamos que él tuviera la noción de "Sócrates" y la de "carrera"; él nunca deduciría de ellas que "Sócrates corre", puesto que esta proposición es contingente como todas las del mismo tipo. Para enseñar al ángel que Sócrates corre, es preciso que Sócrates exista, que esté corriendo y que el ángel lo vea[81]. Por lo tanto, existe al menos un modo de conocimiento de las cosas que el ángel no puede adquirir sin ellas; es el conocimiento intuitivo de su existencia, ya que él podría tener de ella, sin ellas, un conocimiento abstracto, pero sin ellas no puede tener su intuición: "ad cognitionem rei necessario concurrit objectum reale, vel ipsa res ut praesens"[82]. En su-

---

[79] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 11, n. 6; t. 2, pp. 337-338. La crítica del modo de conocimiento del singular que algunos atribuyen a los ángeles "per effluxum a Deo" (*Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 11, n. 7, pp. 338-339) apunta directamente a Tomás de Aquino, *STh* I q57 a2 resp. "Manifestum est autem".

[80] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II; d. 3, q. 11, n. 9; t. 2, p. 340: "Contra istam…".

[81] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II; d. 3, q. 11, n. 11; t. 2, p. 342. Cfr. *Opus Oxoniense*, II, d. 9, q. 2, a. 3, n. 10; t. 2, pp. 451-452.

[82] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 9, q. 2, a. 3, n. 12; t. 2, p. 343. Un poco más adelante: "ergo oportet quod angelus accipiat ipsam a re ipsa singulari, si non habet eam, vel ad hoc quod possit eam habere. Probo quod possit eam habere; quia possibile est imperfectiori potentiae; ergo et perfectiori, est enim possibilis potentiae sensitivae". Cfr. *Opus Oxoniense*, II, d. 9, q. 2, a. 5, n.

ma, el intelecto angélico puede, como el nuestro, recibir especies de lo sensible, y se razona al revés cuando se dice que su perfección se lo impide. Lo contrario es verdadero: si tiene necesidad de ello para adquirir toda la perfección de la cual es capaz, el ángel puede ciertamente hacerlo, dado que la naturaleza sensitiva lo puede[83].

Esta conclusión permite prever que la relación del intelecto con el objeto será diferente en Duns Escoto a lo que lo era en Tomás de Aquino. Ni la forma es aquí individuada por la materia, ni el principio mismo de individuación es material. Un mundo de cuerpos cuyas naturalezas siguen siendo de suyo las mismas tanto bajo la singularidad como bajo la universalidad, y donde la singularidad misma de cada singular, lejos de depender de su materia, es la última actualidad de su forma, no se ofrece a la lectura del intelecto como un cuerpo opaco a su luz. El ángel puede, sin perder su dignidad, aprehender por intuición o concebir por abstracción hasta las existencias singulares que lo componen, pues todo posee ahí el ser, y la materia misma, dado que es, se ofrece ahí al intelecto con su propia inteligibilidad.

34; t. 2, pp. 474-475: "Ad ultimum…" y n. 36, p. 476, donde Duns Escoto observa que, en el orden de la determinación al objeto, "intellectus divinus est ad determinatum singulare".

[83] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 9, q. 2, a. 5, n. 12; t. 2, p. 343. Cfr. II, d. 9, q. 2, a. 3, n. 11; t. 2, p. 453: "Praeterea, rationes suae". Acerca de la manera según la cual un ángel habla a otro, "causando in eo conceptum immediate illius objecti de quo loquitur", ver *Opus Oxoniense*, II, d. 9, q. 2, a. 4, n. 15; t. 2, p. 456; y también a distancia, n. 16, p. 457. Acerca de los efectos producidos en el ángel a quien habla otro ángel, *Opus Oxoniense*, II, d. 9, q. 2, a. 4, n. 20, pp. 460-462. Cómo un ángel puede hablar a uno sin hablar a otro, n. 24, p. 464.

CAPÍTULO VI

LA MATERIA

Al comentar el texto de Pedro Lombardo, Duns Escoto se encuentra con el problema de la distinción entre personas, que supone resuelto el de la individuación; pero esta cuestión le interesa de manera tan viva, que sin esperar el momento en el cual deberá tratar las criaturas corporales, él introduce inmediatamente el problema de la distinción individual en las sustancias materiales. Dado que lo que dice de ello se prestaría a un malentendido si no precisáramos en primer lugar la naturaleza de la materia, examinaremos esta última antes de buscar la causa de su individuación.

1. El ser de la materia

¿Existe la materia? Al plantear esta cuestión, Duns Escoto no pregunta simplemente si existe, en los seres corporales, un elemento unido a la forma que se puede designar con el nombre de materia. Él quiere saber si, en los seres sometidos a generación y corrupción, existe una realidad positiva [*aliqua entitas positiva*], es decir dotada de un ser propio y realmente distinto del de la forma[1]. Duns Escoto responderá afirmativamente, puesto que el compuesto no merecería este nombre si no comprendiera al menos dos elementos, y la materia no sería uno de esos elementos si no tuviera una realidad positiva que le fuera propia. Sin embargo, esta no es la opinión de todos los filósofos, y se deben examinar sus razones.

En primer lugar, están aquellos que no consideran a la materia como uno de los elementos de lo concreto, no porque ella sea, sino porque ella sería todo. Estos son, como se diría hoy, los materialistas. Según esta opinión, la única realidad positiva que se puede encontrar en el ser engendrable y corruptible es la materia. Para explicar la jerarquía de los seres, sus partidarios admiten que la materia progresa en el ser de grado en grado, pero precisan que el término de

1 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 1; t. 2, p. 497.

cada uno de sus progresos le es siempre intrínseco, no extrínseco. Es posible dar a este término el nombre de forma, pero a condición de considerarla como intrínseca a la materia. En otras palabras, la forma entendida de esta manera no es más que la materia misma bajo cualquiera de sus propias determinaciones[2].

Duns Escoto no nombra a nadie, y no sabemos si se dirige aquí a alguien en particular, pero este materialismo revela al menos el espíritu de una tradición bien conocida, la de Alejandro de Afrodisia[3]. Por otra parte, esta tesis es rechazada aquí no exactamente por su materialismo, sino porque, al reducir el concreto a un único elemento, se lo destruye en tanto que concreto. La prueba de ello es que su generación y corrupción se transforman entonces en inexplicables, pues en una generación natural, por ejemplo, es preciso que el término engendrado reemplace a un término contrario; ahora bien, este pasaje de un contrario a otro sólo puede hacerse en un elemento común, que no sea ni uno ni otro término y que, no pudiendo recibir a la vez estos contrarios, los reciba sucesivamente. Es lo que se denomina "materia". Por lo tanto, se requieren al menos dos elementos para que pueda existir generación o corrupción. Por otra parte, Duns Escoto hace notar que serían igualmente inexplicables si se redujera este tipo de seres sólo a la forma. Entre las dos posiciones sólo existe una diferencia verbal: "differunt opiniones istae solum in voce et non in re"[4].

Por lo tanto, existe la materia, pero, ¿qué tipo de realidad se le debe atribuir? Ciertamente, la de una potencia, ya que su función en la generación es la de estar en potencia con respecto a las formas. Pero existen dos especies de potencia, una "objetiva", la otra "subjetiva". Es posible que se trate en ambos casos de la misma potencia considerada bajo dos relaciones diferentes, pero también es posible que una exista sin la otra. La potencia "objetiva" es el término mismo en el cual ella puede transformarse, como cuando se dice que el mármol es es-

---

2 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 3; t. 2, pp. 498-499.

3 Ver G. Théry, O. P., *Autour du décret de 1210: II. Alexandre d'Aphrodise, apercu sur l'influence de sa noétique*, Bib. Thomiste, VII, J. Vrin, Paris, 1926; especialmente, pp. 32-33, la cita de L. Mabilleau, *Étude historique sur la philosophie de la Renaissance en Italie* (*Cesare Cremonini*), Paris, 1881, p. 283: "En tanto que el individuo no es sino la unidad indisoluble de la materia y de la forma (dos términos cuya separación estaría en contradicción) la forma misma debe decirse inmaterial".

4 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 3; t. 2, p. 498. Duns Escoto hace notar más adelante que también la noción de "grados de ser" se hace ininteligible si se reducen las cosas a la materia, pues dos grados cualesquiera serían idénticos a un tercero, que sería precisamente la materia. Por lo tanto, no existirían grados. Finalmente, y aquí se apunta ciertamente a la doctrina de Alejandro de Afrodisia: "es cierto que el alma intelectiva no puede ser un grado intrínseco de la materia, pues ella es el término de una creación". *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 9; t. 2, pp. 502-503. Contra la posibilidad de reducir lo corruptible sólo a la forma, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 6, p. 500.

tatua “en potencia”. La potencia “subjetiva” es el sujeto mismo que está en potencia con respecto a un término. En nuestro ejemplo, es la misma cosa la que es a la vez su término en potencia y el sujeto en potencia con respecto a este término, estatua en potencia y lo que puede transformarse en estatua, pero decíamos que una de estas potencias puede existir sin la otra, que es el caso del *creabile*. En tanto que tal, el creable está en potencia “objetiva” sólo con respecto al ser en el cual él puede transformarse, no en potencia “subjetiva”, ya que antes de ser creado, él no podría ser sujeto; él no es nada[5].

Se observará que atribuir a la potencia de la materia una función de sujeto implica reconocerle, cuando cumple esta función, una realidad propia. Para ser sujeto, ella debe ser algo. Es lo que, por otra parte, otros ponen en duda. Según estos últimos, la materia sólo puede estar en potencia “objetiva”, es decir que, en tanto que no tiene por sí ninguna realidad subjetiva, ella es la simple posibilidad de transformarse en algo en virtud de una o muchas causas.

Existe ahí un error, y es posible convencerse de ello retornando al punto de partida del problema. Se trata, recordemos, de explicar que sean posibles generaciones y corrupciones, lo cual requiere que existan al menos dos términos, la materia y la forma. Por otra parte, es la doctrina constante de Aristóteles. Ahora bien, si la materia no tiene ninguna realidad propia, es decir “subjetiva”, ella no es nada, es decir que uno de los dos términos de la generación desaparece, y con ella la generación misma. Ya no existirían seres compuestos; todos serían simples, y dado que se dice que la única manera según la cual la blancura, por ejemplo, pueda “estar en potencia” es para ella existir en la potencia activa de su causa, no se ve por qué todas las causas no producirían de una sola vez todos sus efectos posibles. ¿No es justamente esta potencia subjetiva de la materia, cuyas disposiciones se requieren para que el efecto pueda producirse ahí, lo que limita su eficacia? Pero si, por sí misma, ella no es nada real, ella no puede cumplir ninguna función, tampoco la de recibir y canalizar la eficacia de las causas. De este modo, por una parte, si la materia no fuera nada subjetivamente real, todo el fuego, por ejemplo, debería poder ser producido a la vez, pero, por otra parte, no existiría nada que pudiera arder.

Es destacable que Duns Escoto esté aquí seguro de interpretar exactamente el pensamiento de Aristóteles. La materia aristotélica es el receptáculo de la forma, si ella no fuera nada, ¿cómo podría recibir? “Et ideo ponens materiam solum in potentia objectiva, et non subjectiva, negat omnem rationem Philosophi de materia”[6].

La posición escotista difiere aquí de la que habían adoptado no solamente Tomás de Aquino, sino la mayor parte de quienes se habían apoyado en Aristó-

---

5 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 10; t. 2, p. 503.

6 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 10; t. 2, p. 503.

teles. Todos concordaban, como Duns Escoto, en que la materia es el sujeto de la transmutación sustancial, pero pocos hubieran admitido que ella fuera concebible como dotada de una entidad propia aparte de la forma. Si queremos considerarla en sí, decía santo Tomás, ella no es *ens aliquid actu existens*, sino en potencia con respecto al ser en acto[7]. Otros además de él decían entonces lo mismo; y Duns Escoto parece oponerse aquí no a él personalmente, sino a la tesis misma. Agreguemos que una vez más la doctrina se vincula en este punto con la tradición agustiniana, y que Duns Escoto lo sabe, pues cita el texto célebre de las *Confessiones*, XII, 7: "Duo fecisti, Domine; unum prope te et aliud prope nihil"[8]. También es preciso ser algo para estar próximo a la nada.

Pero su argumentación no se apoya en primer lugar en Agustín, sino en Aristóteles[9]. Las funciones atribuidas a la materia por el Filósofo son demasiado numerosas e importantes para que se las pueda atribuir a la nada. Ella es por sí un principio de la naturaleza[10]; es por sí una de las causas[11]; es por sí sujeto de las mutaciones sustanciales[12], y si se quiere añadir Agustín a Aristóteles, ella es, como se acaba de ver, el término de un acto creador. Por lo tanto, es imposible que no sea nada más que una potencia "objetiva", sino que es preciso que esté en potencia "subjetiva", es decir un sujeto[13]. ¿Se debe decir: "una potencia subjetiva existente en acto", o "un acto"? Carece de importancia, siempre y cuando se la plantee como dotada de una realidad y de una existencia propias, en el

---

[7] Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, ed. M. R. Cathala, VIII, lect. 1, n. 1687.

[8] Cfr. "Nonne tu, Domine, docuisti me, quod priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil: erat quaedam informitas sine ulla specie". Agustín, *Confessiones*, ed. Labriolle, XII, 3, 3; t. 2, p. 331. "Quiddam inter formam et nihil nec formatum nec nihil, informe prope nihil", *Confessiones*, XII, 6, 6, p. 333. Esta "informis materia" es cuya creación afrirma el *Génesis* bajo el nombre de "terra" (*Confessiones*, XII, 7, 7, p. 334) "de materia informi, quam fecisti de nulla re paene nullam rem" (*Confessiones*, XII, 8, 8, p. 335), etc. Éste es también un punto en el cual, bajo la presión de Agustín, Duns Escoto se separa de la tradición de Avicena; Cfr. *Algazel's Metaphysics*, ed. J. T. Muckle, I, 1, 3, p. 16.

[9] Exactamente, la autoridad de Agustín es aquí más bien teológica, pero Duns Escoto no pierde la ocasión de apoyarse en ella. Si *terra*, en el *Génesis*, significa *materia*, está escrito que Dios ha creado la materia; por lo tanto ella debe existir a título de efecto creado: "et est terminus creationis, patet, et secundum hoc est realitas distincta a forma, ex eisdem causis, et est quid positivum, quia receptivum formae". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 11; t. 2, p. 504.

[10] Aristóteles, *Physica*, I, 7, 191, a 8-14.

[11] Aristóteles, *Physica*, II, 3, 198 a 22-24.

[12] Aristóteles, *Physica*, IV, 9, 217 a 22-26.

[13] Aquí también, Duns Escoto parece recurrir a los textos donde Aristóteles dice de la materia que es "naturaleza", como siendo el "sujeto" inmediato en toda cosa que posee en sí el principio del movimiento y del cambio: *Physica*, II, 1, 193 a 28-31. Cfr. IV, 2, 226 a 10-11.

sentido en que se entiende por ser en acto, o ser acto, aquello que está fuera de su causa. Ahora bien, no se puede evitar hacerlo, ya que, dado que la materia es una de las causas del ser, es preciso que ella misma sea ser, a menos que se pretenda que el ser tenga a la nada como causa, lo cual es imposible[14].

En la opinión de Duns Escoto, ahí hay certezas absolutas. Lo engendrable no puede ser simple: es absurdo. Por lo tanto, está compuesto de materia y forma, pero si la materia no es nada, está compuesto de nada y de algo, lo cual no es menos absurdo. De ahí esta conclusión: “La materia tiene una cierta realidad [*entitatem*] positiva fuera del intelecto y de su causa, y es en virtud de esta realidad que ella puede recibir las formas sustanciales, que son simplemente actos”[15].

Se ve asomar aquí un principio de explicación que puede ayudar a comprender a Duns Escoto. Las formas sustanciales, dice, son *actus simpliciter;* por otra parte, dado que es algo [*aliquid*], la materia también es acto; por lo tanto, ella debe serlo en un sentido restringido. En efecto, de todos los seres, ella es aquel cuya actualidad es la menor, y en consecuencia aquel en el cual la potencia es máxima. Y así ha de ser. Dado que ella es el receptáculo de todas las formas sustanciales y también accidentales, ella está eminentemente en potencia con respecto a ellas. Indudablemente, no se traicionaría el pensamiento de Duns Escoto diciendo que, para él, la materia es el ser cuyo acto consiste en estar en potencia con respecto a todos los actos. En cambio, su potencialidad no consiste en no ser nada, sino en no poseer por sí misma ninguna determinación específica. Ella no tiene un acto que la distinga, que la divida, que reciba ni que la informe confiriéndole su ser específico de materia. ¿Qué es entonces?, se dirá. Si se la pudiera definir, ella no sería materia, sino forma. Lo que es seguro es que el sujeto receptor del acto de la forma, y por lo tanto una de las causas del compuesto, no puede no ser nada, porque la nada no puede recibir nada[16]. Esta es, parece, la última palabra de Duns Escoto acerca de la cuestión.

---

[14] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 11 t. 2, p. 504. Por lo tanto, la materia no recibe el *esse* de su forma; ella tiene el suyo: *In Metaphysicam*, VIII, q. 3, n. 5.

[15] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 13; t. 2, p. 505. Ciertamente, la forma es más ser que la materia, pero ésta no es materia en virtud de una forma que sería la de la materialidad: “Potest dici quod forma est magis ens, nec tamen est causa constituens esse materiale, sed est causa concurrens ad esse compositi constituendi, et ideo potest separari forma a materia; sicut e converso”. *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 2, n. 10; t. 2, p. 520. Desde luego, una materia sin forma sería diferente a la que sólo puede existir bajo una forma; por lo tanto, pueden existir materias primeras diferentes, todas individuadas y numéricamente distintas: *Opus Oxoniense*, IV, d. 11, q. 3, n. 15.

[16] He aquí este texto capital: “Tamen dicitur ens in potentia, quia quanto aliquid habet minus de acto, tanto magis est in potentia; et quia materia est receptiva omnium formarum substantialium et accidentalium, ideo maxime est in potentia respectu earum, et ideo definitur per esse in potentia

Contra esta posición, existen objeciones clásicas. En primer lugar, si el sujeto de la generación es acto, ya no puede haber verdaderamente generación, sino simple alteración. En efecto, todo lo que adviene al ser en acto es para él accidente; por lo tanto, si la materia es ser en acto, o posee una entidad actual que la contradistinga de la forma, todo lo que le sobrevenga constituirá con ella una unidad por accidente; por lo tanto, como decíamos, tendrá alteración más que mutación sustancial. Luego, es imposible hacer de dos seres en acto algo uno por sí; por lo tanto, si la materia es acto, ella no puede formar una unidad por sí al unirse a la forma, y nunca resultará un *per se unum* de su composición.

Duns Escoto no es insensible a estas dificultades, pero, ¿qué peso tienen ellas contra las necesidades que ya hemos constatado? Se trata, recordemos, de explicar de qué modo son posibles las generaciones y corrupciones. Es un hecho que existen; por lo tanto, debe ser posible explicarlas. Ahora bien, desde el momento en que planteamos el problema, entramos inevitablemente en el mismo círculo de hipótesis y de respuestas. Si la cosa engendrable es simple, a título de forma, ella no puede ser engendrada ni corromperse. Si ella está compuesta de una forma en acto y de una materia privada de toda actualidad, es tanto como decir que está compuesta de algo y de nada, lo cual no tiene sentido. De este modo, se retorna a la misma conclusión: todo ser engendrable debe componerse necesariamente "de algo y de algo", esto es, aquí, de materia y de forma.

Indudablemente, se objetará nuevamente que de la unión de dos actos no se podría obtener un *unum per se*, pero la dificultad no es insuperable. Si se admite que una cosa pueda ser sustancialmente una siendo a la vez compuesta, nada impide admitir que lo esté de entidades actuales realmente distintas. Hasta le es preciso, puesto que si sus elementos no fueran seres distintos, ¿en qué sentido ella sería compuesta? Es verdad que se le quiere refutar el ser un *unum per se*, pero, ¿con qué derecho? En el ser común, la unidad es lo mismo que el ser, o, en todo caso, su propiedad inmediata. En otras palabras, cada ser tiene su unidad propia, y la tiene por pleno derecho. Esto, que es una evidencia primera, no se demuestra, pues el "ser" y el "uno" son trascendentales; por lo tanto, ellos no tienen definiciones a partir de las cuales se pueda demostrar uno a partir del otro. En todo caso, si el "uno" es una propiedad mediata del "ser", aquello por lo cual el uno es inherente al ser nos es desconocido. Pero lo que es verdad del *ens commune* lo es también del ser determinado a una especie. Compuesto o no

---

secundum Aristotelem; non enim habet actum distinguentem, vel dividentem, vel receptum, vel informantem et dantem sibi esse specificum. Ex quo tamen est receptivum istius actus, per suppositum, et est causa compositi, non potest esse nihil, quia nihil non est alicujus receptivum". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 11; t. 2, p. 504. En sentido contrario, Tomás de Aquino, *STh* I q66 a1 ad3: "Accidens, cum sit forma, est actus quidam; materia autem, secundum id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat materiae esse in actu sine forma quam accidenti sine subjecto".

de elementos realmente distintos, desde el momento en que existe como compuesto, él tiene su unidad propia. Y ahí se halla nuestra respuesta. Cuando se pregunta: "¿Por qué este compuesto es uno por sí?", no existe otra respuesta que: "Porque tiene tal forma, por la cual es ser por sí, y por lo tanto también uno por sí". No hay que dar otra razón del compuesto. Lo que es ser por sí puede ser simple o compuesto; lo que posee por sí esta propiedad inmediata del ser que es la unidad, puede ser también simple o compuesto[17].

El fondo de la posición no se ha entonces desplazado. Duns Escoto no ignora el sentido de la objeción que se le opone. Él sabe qué diferencia hay entre una forma sustancial y una forma accidental, y por lo tanto entre lo uno por sí que causa la primera y lo uno por accidente que causa la segunda, pero considera la objeción como carente de pertinencia. Si la forma y la materia componen un *unum per se*, es, según Aristóteles, porque la naturaleza de la materia es la de ser totalmente receptiva y porque la del acto consiste esencialmente en informar la materia. Aquí, acto y potencia, forma y materia, son causas intrínsecas del compuesto. Éste no podría existir sin uno y otro. El hombre, por ejemplo, no sería hombre sin su alma o sin la materia de su cuerpo. Pero puede ser hombre sin ser blanco; por lo tanto, no es *per se*, en razón de la sustancia que es, que el hombre está en potencia con respecto a la blancura, y por ello "hombre" y "blancura" sólo forman una unidad por accidente[18]. Por lo tanto, no es la actualidad de la potencia material la que puede impedirle componer con la forma un *unum per se*. Por el contrario, es porque ella es receptividad pura que puede componer uno con ella, y, si no fuera nada, en tanto que no compone con nada, ella no compondría nada en absoluto.

A partir de ahí, es posible continuar la discusión, pero ésta se transforma en verbal. Por ejemplo, si se define el acto por oposición a aquello que recibe el acto, es claro que la materia no podría ser acto, dado que es receptora del acto de algún modo por definición, pero se trata de una disputa de palabras. O también, si se objeta que ya no puede haber generación, sino sólo alteración, se razona como si dijéramos que la materia es tal por el acto de alguna forma que la especificaría como materia. Es lo que hacían los Antiguos, a quienes Aristóteles reprocha haber transformado todas las generaciones en alteraciones. Y tenía razón contra ellos, pero se equivoca contra nosotros, ya que no decimos que la materia sea actualizada y distinguida del resto por una forma sustancial propia; por el contrario, decimos que lo propio de la materia es ser aquello que, esencialmente desprovisto de forma, compone con las formas que recibe, sustancias cuyo nacimiento es una generación.

---

17 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 13; t. 2, pp. 505-506. Para una conciliación de esta posición con los textos de Aristóteles, ver *In Metaphysicam*, VII, a. 5, n. 4-5.

18 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 14; t. 2, p. 506.

Duns Escoto se mueve en un universo donde cada cosa tiene la unidad que corresponde a su género de ser. Dado que el ser puede ser simple o compuesto, la unidad puede ser simple o compuesta. El ser por sí es uno por sí; el ser por accidente es uno por accidente; el ser que sólo es un agregado, o suma, tiene la unidad de un agregado o de una suma; también existen cosas que no tienen otra unidad que la de un orden; ellas tienen entonces una "unidad de orden" en tanto que ordenadas a un término, que, él mismo, es uno[19]. En este mismo universo, sigue siendo cierto decir con Aristóteles que la potencia y el acto dividen todo el ser, pero esto no significa que todo sea *o* potencia *o* acto. Por el contrario, esto significa que no existe nada en el concreto que no sea, en un sentido, potencia, y en otro sentido acto. ¿Cómo ser sin ser acto? Si la materia es, de lo cual nadie duda, ella es la actualidad propia de la posibilidad con respecto a la forma[20]. Es de ahí que debemos partir para definir su distinción.

Ellas son radicalmente distintas: "sunt omnino alterius rationis et primo diversa". Esta proposición no contradice en nada a la que concede un ser actual a la materia, puesto que Duns Escoto acaba de disociar las nociones de "acto" y "forma"; no, como hace santo Tomás, para extender la noción de acto de la forma al acto de existir, sino para extenderla de la forma al ser real que sea. La forma sigue siendo acto en el escotismo como lo era en el tomismo, pero todo lo que es ser es actual, aun si no es forma. Duns Escoto nos invita entonces aquí a concebir dos entidades distintas, la de la materialidad y la de la formalidad, de tal manera que nada de lo que pertenece a una no pertenezca a la otra. Ciertamente, una y otra son ser, pero la materialidad en tanto que tal no contiene ningún rastro de formalidad, ni viceversa. Sus entidades se excluyen mutuamente, como el ser de lo que es sólo determinable y el ser de lo que es sólo determinante. Para distinguirse racionalmente, y que la determinación esencial de una excluya la de la otra, es preciso que ambas sean ser actual: una, el ser de lo puro determinable, la otra el del puro determinante. Pero dado que cuanto más formalmente distintas son dos cosas, más aptas son ellas para unirse y constituir una unidad por sí, se puede decir que la distinción radical de estos dos elementos reales, muy lejos de oponerse, funda la posibilidad de su unión[21]. No es la

---

19 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 14; t. 2, p. 506.

20 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 15; t. 2, p. 507. Cfr. "Ad illud de actu, dico quod si accipis actum pro actu informante, materia non est actus; si autem accipias actum pro omni eo quod est extra causam suam, sic materia potest dici ens actu, vel actus. Sed secundum communem modum loquendi, esse actu attribuitur et appropriatur formae". *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 20; t. 2, p. 511.

21 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 16; t. 2, p. 508. De acuerdo con esta tesis, Duns Escoto enseña que la materia es de la quididad de la especie. Entendemos, evidentemente, la materia común, no la materia individual y accidental, ni la del todo. En síntesis, la quididad de la especie incluye la materia que esta quididad requiere: *In Metaphysicam*, VII, q. 16, n. 6.

semejanza de naturalezas, sino la conveniencia de su relación, la que funda su aptitud para unirse, y puede existir una tal conveniencia entre elementos inmediatamente diversos. Concluimos con Duns Escoto: "Digo entonces que para mí existe contradicción en que la materia sea término de una creación y parte de un compuesto sin tener algún ser, en tanto que ella es alguna esencia; en efecto, es para mí una contradicción que alguna esencia sea fuera de su causa, sin tener algún ser por el cual ella sea esencia"[22].

De esta conclusión se siguen dos consecuencias destacables: en la doctrina de Duns Escoto, la materia es cognoscible por separado y puede existir por separado.

Ella es cognoscible por separado, justamente porque posee en propiedad un ser distinto del de la forma. Se objetará que, según Aristóteles, la materia sólo es cognoscible en relación con la forma; pero esto es lo que se le hace decir, ya que no es lo que él dice. Aristóteles da a entender en este pasaje que la materia o sujeto, si bien conocidos o cognoscibles en sí y por sí, son sin embargo cognoscibles por relación a la forma[23]. Hasta el libro V de su *Physica*, Aristóteles habla del movimiento en general, y lo que dice de la materia como sujeto vale para la alteración y para la generación. Ahora bien, es verdad que, en todos estos casos, la materia no es cognoscible por sí: ella sólo lo es como sujeto del cambio que se puede observar; pero esto no prueba que, por sí misma, ella no sea cognoscible. En realidad, ella lo es, aunque no lo sea para nosotros.

En sí misma, la materia es cognoscible porque es una entidad distinta, absoluta, y porque toda entidad de este tipo es cognoscible en sí. De cualquier manera que se entienda la naturaleza de la Idea, es decir ya sea como objeto del entendimiento divino (Duns Escoto), ya sea como participación posible de la esencia divina (Tomás de Aquino), la materia tiene una idea en Dios. Sin embargo, ella no nos es cognoscible por separado, pero esto no debe sorprendernos en nada, puesto que la forma es más cognoscible que la materia, y sin embargo sólo la conocemos a través de sus operaciones. Lo mismo ocurre en lo que concierne a la materia, tanto menos cognoscible por nosotros cuanto más alejada está de los sentidos. La conocemos a través de las transmutaciones, cuando, al ver aparecer una operación nueva, concluimos que existe una nueva forma y que en consecuencia la materia subsiste como sujeto común de esta transmuta-

---

[22] "Dico igitur quod mihi est contradictio quod materia sit terminus creationis et pars compositi, et quod non habeat aliquod esse, cum tamen sit aliqua essentia; quod enim aliqua essentia sit extra causam suam, et quod non habeat aliquod esse quo sit essentia, est mihi contradictio". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 16; t. 2, p. 508.

[23] Aristóteles, *Physica*, I, 7, 191 a 7-8: "En cuanto a la naturaleza que es sujeto, ella es cognoscible por analogía". Literalmente hablando, Duns Escoto tiene entonces razón: Aristóteles no dice que la materia *no* sea cognoscible *sino* en su relación con la forma.

ción. Por lo tanto, se tiene razón en decir que conocemos la materia en su relación con la forma, pero se comete un error al concluir a partir de ello que ella no sea cognoscible en sí misma de otra manera[24].

La alusión de Duns Escoto a una idea divina de la materia, junto a su afirmación reiterada de que la materia es uno de los términos del acto creador, conducen a esta última conclusión: en la naturaleza de la materia, nada se opone a que ella exista por separado.

A decir verdad, no es necesario aquí ningún argumento nuevo, y cada uno de aquellos que ya hemos visto puede servir. Dado que existen en el compuesto dos entidades actuales y realmente distintas (sin lo cual no sería un compuesto), no existe ninguna contradicción en que uno de ellos pueda existir sin el otro. Tal es el caso aquí, y es tanto más claro dado que, de los dos elementos en cuestión, uno, es decir la materia, es de algún modo anterior al otro, si no en el tiempo, al menos por naturaleza. Se dice que la materia es el receptor de la forma; pero el que recibe es como el fundamento de lo que recibe, y se puede decir que su ser está en el origen del otro. Por otra parte, esto lo confirma la autoridad de Agustín, cuando dice que, aunque la materia haya sido creada por Dios con la forma y al mismo tiempo que ella, la creación alcanza en primer lugar a la materia en razón de su anterioridad natural de origen[25]. De ahí esta conclusión: "Un abso-

---

[24] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 20; t. 2, p. 511. "Sive idea accipiatur pro objecto cognito, sive pro ratione cognoscendi, falsum est quod materia non habeat ideam; imo quocumque modo idea accipiatur, dico quod materia ipsa habet ideam; sicut enim materia est quid creabile distinctum a forma, sic est quoddam ideale, quod habet ideam distinctam". *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 2, n. 7; t. 2, p. 518.

[25] Agustín, *Confessiones*, ed. Labriolle, XII, 29, 40; t. 2, p. 360. Se ve ahí lo que Duns Escoto denomina prioridad de origen. El sonido, dice Agustín, es anterior al canto, *origine*. Pues el canto es el sonido "formado"; ahora bien, agrega él en una frase muy importante para quien quiere comprender a Duns Escoto, algo puede existir sin ser formado, pero lo que no es nada no puede ser formado. Por lo tanto, el sonido es algo real que puede existir sin el canto; aunque el sonido nunca precede al canto en el tiempo, es condición de él, y, de este modo, lo precede *origine*. Así ocurre también con la materia, que es a la forma como el sonido es al canto: "Cum vero dicit primo informem, deinde formatum, non est absurdus, si modo est idoneus discernere, quid praecedat… origine, sicut sonus cantum… sic est prior materies quam in quod ex ea fit; non ideo prior quia ipsa efficit, cum potius fiat; nec prior intervallo temporis… Sed prior est origine, quia non cantus formatur, ut sonus sit, sed sonus formatur, ut cantus sit". *Confessiones*, pp. 360-361. En cuanto al fondo de la tesis, Duns Escoto se mantiene entonces en un terreno auténticamente agustiniano, y no teme avanzar en él, pues, según él, la prioridad de origen de la materia hace a ésta más independiente que la forma: "potest dici uno modo quod licet entitas materiae sit minus perfectam quam formae, non tamen plus est dependens, imo minus, et ideo potest fieri sine forma et non e converso". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 2, n. 10; t. 2, p. 520. Enrique de Gante, que niega de manera similar que la materia sea pura potencia, acumula autoridades tomadas de Agustín al principio de su *Quaestiones Quodlibetales*, I, 10.

luto distinto y anterior a otro absoluto puede, sin contradicción, existir sin él; ahora bien, la materia es un ser absoluto distinto y anterior a toda forma, sea ésta sustancial o accidental; por lo tanto, ella puede existir sin el otro absoluto, es decir sin forma sustancial o accidental absoluta"[26]. No existe por tanto ninguna razón, intrínseca a la naturaleza de la materia, para que ésta no pueda existir por separado.

Tampoco existe razón para que Dios no pueda crearla por separado, pero, a partir de este punto, entramos en una noción del acto creador que implica la omnipotencia absoluta de Dios en el sentido en que lo entienden los católicos. Se dirá, por ejemplo, que todo lo que Dios puede producir mediatamente y a través de una causa segunda, puede producirlo inmediatamente y sin causa segunda, siempre y que ésta no esté incluida en la esencia del efecto. Éste es el caso aquí. La forma es una causa segunda que no es la esencia de la materia en tanto que tal, esencia mediante la cual Dios da la existencia a la materia. Por lo tanto, Dios puede dar la existencia directamente a la esencia de la materia sin crear al mismo tiempo la forma[27]. Agreguemos a esto que Dios conserva inmediatamente lo que crea inmediatamente. Ahora bien, la materia primera, justamente porque es primera, cae inmediatamente bajo el peso de la acción creadora. Si esto es así, ella es inmediatamente conservada en el ser por Dios, lo cual quiere decir que lo es directamente y en sí misma, no a través de otra cosa sin la cual ella no podría existir. En tanto que tal, entonces, ella recibe y posee su ser por así decirlo separadamente, lo cual supone que podría ser conservada en la existencia por separado y sin nada que no pertenezca a su esencia. Por lo tanto, Dios podría causarla sin causar ninguna otra cosa, si así lo quisiera[28]. Finalmente, y quizá sobre todo, Dios es libre con respecto a todo lo que no es su esencia. Retornamos con ello aquí al gran principio. Para que Dios deba necesariamente querer la forma para querer la materia, sería preciso que hubiera conexión necesaria entre la materia y la forma. Ahora bien, no la hay, pues si la hubiera, la materia no determinaría solamente una forma en general, sino tal forma específicamente determinada, y también tal "heceidad" individual en el seno de la especie. La razón de ello es clara, ya que decir que la materia exige la forma en general, sin que el género sea aquí determinado a la especie y al individuo, implica admitir que ella puede prescindir de forma. Digamos a la inversa, si se prefiere, que poner la materia sin determinación necesaria a ninguna forma particular sería ponerla sin conexión necesaria con ninguna forma en general. Ahora bien, es claro que, en potencia con respecto a toda forma, la materia no exige ninguna de ellas en particular. Por lo tanto, no hay vínculo necesario entre mate-

---

26 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 2, n. 3; t. 2, p. 514.

27 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 2, n. 3; t. 2, p. 514.

28 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 2, n. 4; t. 2, p. 515.

ria y forma, de manera tal que Dios, que es soberanamente libre con respecto a lo contingente, podría crear la materia sin crear la forma. Podría crearla en el universo, donde ella estaría en algún lugar. También podría crearla fuera del universo, y dado que estaría fuera de todo lugar que definiera su ubicación, ella no estaría entonces en ninguna parte, pero esto no le impediría existir[29].

Tal es la materia según Duns Escoto: un ser concebido por Dios y producido por Él con el grado de entidad que tiene en el pensamiento divino, inferior al de la forma pero superior al del accidente, dado que es parte de la sustancia[30]; en síntesis, el más bajo de los seres, pero no obstante un ser. Por otra parte, no olvidemos de qué ser hablamos: es el ser unívoco, esta naturaleza común que se ofrece al pensamiento una y la misma, en Dios concebido precisamente como ser y en la materia considerada solamente en tanto que ella es. La sustancia tiene de ello su parte, y el accidente tiene la suya, pero lo que es parte de la sustancia es más parte que el accidente[31].

---

[29] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 2, n. 5; t. 2, p. 516: "nusquam esset localiter vel definitive; tamen esset natura quaedam absoluta". Es posible asegurarse, un poco más adelante, de que Duns Escoto apunta aquí directamente al necesitarismo griego: "Nec etiam Deus posset facere materiam sine forma, secundum Aristoteles. Sed hoc fuit pro tanto, quia ipse posuit necessariam connexionem causarum, ita quod impossibile est, secundum eum, primas causas agere sine secundis, sive causam omnino primam sine secunda causa. Sed si hoc negasset, habuisset ponere, secundum ea quae posuit de materia, quod potuisset eam Deus fecisse sine forma". *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 2, n. 6¸p. 517.

[30] "Sive etiam idea ponatur ratio imitandi essentiam divinam (como en Tomás de Aquino) in tali gradu, adhuc habet ideam, quia alium gradum imitandi habet materia essentiam divinam quam forma, vel aliud quodcumque". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 2, n. 7; t. 2, p. 518. "Ad aliud dico concedendo majorem, quia non video quin esse in alio ente sit inferius quam esse in se, et quin sit magis imperfectionis dependere quam non dependere. Et ideo dico quod omne esse cujuscumque alterius generis a substantia, scilicet accidentis, est imperfectius quocumque quod est pars substantiae, sicut est materia", *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 2, n. 6, p. 517.

[31] "Ad aliud de analogia, quod illud [sc. sanitas quae est realiter in animali et in urina non nisi per attributionem] recipitur tantum in uno realiter et in aliis per attributionem, dico quod hoc est falsum; quia si ita est in uno exemplo, in centum est contrarium; nulla enim est major analogia quam sit creaturae ad Deum in ratione essendi, et tamen sic esse primo et principaliter convenit Deo, quod tamen realiter et univoce convenit creaturae". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 2, n. 8; t. 2, pp. 518-519. Pero el ejemplo no es bueno, pues en "un animal sano", "un régimen sano" y "una orina sana" el concepto de "salud" no es el mismo, mientras que el de ser es el mismo para Dios y para la materia, para la sustancia y para los accidentes.

2. Materia e individuación

La actualidad de la materia implica una consecuencia general cuya importancia es manifiesta. Dado que ella puede, por derecho, existir aparte de toda forma, es preciso que el ser de la materia esté dotado de una individualidad propia; ahora bien, la materia no podría ser el principio de individuación de la materia; por lo tanto, la materia no es principio de individuación. La consecución de las ideas parece aquí necesaria, pero la importancia del problema era tal en la opinión de Duns Escoto, que lo ha sometido a una discusión detallada, una de las más completas de las que disponemos acerca de algún punto de su doctrina. Por otra parte, después de haber dicho por qué la materia no podría cumplir esta función, deberá decir cuál es el principio de individuación.

a) *¿Es la materia naturalmente individual?*

La solución más simple del problema de la individuación es admitir que la sustancia material sea singular e individual por pleno derecho. Se la ha propuesto[32]. Del mismo modo, se dice, que la naturaleza es formalmente y de suyo naturaleza, ella es singular *ex se*. Desde este punto de vista, no se debe buscar, fuera de la naturaleza misma, otra causa de su singularidad, como si ella pudiera ser naturaleza, sea en el tiempo, sea en orden de origen, antes de ser singular, y que deba ser contraída por un principio venido desde fuera para ser reducida a la singularidad.

Para quien ve las cosas de este modo, y no faltan los textos de Aristóteles en apoyo de esta tesis, sólo existen dos estados de lo real: la universalidad o la

---

[32] J. Kraus (*Die Lehre des Joannes Duns Scotus von der natura communis*, pp. 52-53) piensa que se trata de Ricardo de Mediavilla, lo cual es posible (cfr. E. Hocedez, *S. J. Richard de Middleton*, *sa vie*, *ses oeuvres*, *sa doctrine*, Louvain, Paris, 1925, pp. 204-208); Richard se expresa como si el fundamento de la individuación fuera la unidad individual de la sustancia: "Per suam autem unitatem individualem est in se (singulare) substantialiter indistinctum", por lo tanto, es de ese modo que él es "ab alio substantialiter distinctum" (p. 206). En su larga discusión del problema, del cual por otra parte propone una solución compleja, Godofredo de Fontaines toca esta posición: "Sed si quaeretur quo differunt reliter, dicendum est quod se ipsis". Godofredo de Fontaines, *Quodlibets*, VII, q. 5; ed. De Wulf-Hoffmans, Louvain, 1925, p. 325. Duns Escoto simplifica naturalmente las posiciones para reducirlas a tesis fundamentales que puede disutir en sí mismas. Acerca del conjunto del problema: J. Assenmacher, *Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik*, Leipzig, 1926, pp. 58-71, y J. Kraus, *Die Lehre des Joannes Duns Scotus von der natura communis*, pp. 93-99. En lo que concierne a Duns Escoto, ver *In Metaphysicam*, VII, q. 13: *Utrum natura lapidis de se sit haec vel per aliquid intrinsecum*.

singularidad. Ahora bien, la universalidad no pertenece a la cosa en tanto que está en ella misma, sino sólo en tanto que está en el alma que la conoce. A la inversa, la singularidad no pertenece a la cosa en tanto que conocida, sino tal como es en sí misma. Es posible preguntarse cuál es la causa por la cual una cosa puede transformarse en universal, y de decir que esta causa es el intelecto, pero no es posible preguntar cuál es la causa por la cual una naturaleza es singular, como si se pudiera encontrar una para vincular la naturaleza a su singularidad. En síntesis, un ser es singular de la misma manera que él es uno, es decir, por el solo hecho de que es[33].

Duns Escoto no admite esta solución, en primer lugar porque si las cosas son singulares en virtud de su misma naturaleza, nuestro intelecto las concibe de una manera contraria a su naturaleza cuando las conoce como universales. ¿De qué modo un objeto, que sería de suyo singular, podría ser aprehendido como universal por el intelecto?

Pero ésta es sólo una primera escaramuza; el verdadero argumento escotista se halla en otro lugar, ya que la tesis en cuestión supone un universo muy diferente al de Duns Escoto: un universo donde no hay lugar para nada entre el universal y el singular. Tal es en efecto el fundamento de la tesis: si el ser material no es un universal, él sólo puede ser un singular. Duns Escoto cree, por el contrario, que entre la unidad real del singular, que es la unidad numérica, y el puro universal, existe lugar para una unidad menor que la unidad numérica, y que sería sin embargo real. Si esto es así, la tesis en cuestión se derrumba, pues el hecho de que un ser material no sea un universal, ya no implica *ipso facto* que sea un singular. Un ser de este tipo puede, sin ser universal ni singular, encontrarse en un estado intermedio, en el cual se requiera un principio de individuación para singularizarlo.

El corazón de la cuestión consiste en saber si existen realidades dotadas de una unidad menor que la unidad numérica del singular. Duns Escoto no duda de ello, y se propone probarlo *quinque vel sex viis*. En realidad, aportará siete pruebas de ello, entre las cuales nos permitiremos elegir aquellas que son las menos puramente dialécticas, y que arrojan la luz más viva sobre la noción escotista del singular.

Consideremos en primer lugar la segunda. ¿Por qué es posible ubicar dos seres en la misma especie? Porque dos individuos son de la misma naturaleza, lo cual supone que exista ahí *una natura*. Por lo tanto, existe una unidad propia en la naturaleza de la especie. Se dirá quizá que es la unidad de un ser de razón, es decir del concepto de esta especie. Pero esto no es verdad, ya que el concepto del género no está menos en un intelecto que el concepto de especie. Es también en virtud de esta unidad que es posible predicar un solo género de una plurali-

[33] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 1; t. 2, p. 224.

dad de especies, puesto que si fuera necesario un concepto de género para cada concepto de especie, no existirían géneros y sólo se predicaría cada especie de sí misma. Por lo tanto, no se puede comparar la unidad conceptual del género, común a las especies, con la unidad real de la especie, común a los individuos. Duns Escoto está seguro de que ésta es la intención de Aristóteles en este punto. El Filósofo concibe la naturaleza de la especie como una con el carácter de unidad de la naturaleza específica. Ahora bien, ésta no puede ser la unidad numérica del individuo, pues no se comparan dos unidades numéricas como tales, aunque ellas sean comparables desde el punto de vista de la unidad de la especie. Ella tampoco puede ser la unidad abstracta del universal, puesto que –se acaba de decir– la unidad de la especie como universal no difiere en nada de la del género. La especie, o su naturaleza, tienen por lo tanto una unidad real, aunque menos estricta que la unidad numérica del singular[34].

La tercer prueba esgrimida por Duns Escoto recurre a este principio planteado por Aristóteles: las relaciones de identidad, de semejanza y de igualdad se fundan en el uno. A menos que estas relaciones sean puramente verbales, dos cosas sólo pueden ser idénticas, semejantes o iguales, con relación a un término común y dotado de unidad. Para que una relación sea real, es preciso que tenga un fundamento real y dotado de una unidad real. Ahora bien, la unidad de este fundamento no puede ser numérica, pues una única y misma cosa no puede ser ni semejante a sí misma ni igual a sí misma. Por lo tanto, es preciso que su unidad sea a la vez real y menor que numérica, que era lo que se debía demostrar[35].

El quinto argumento de Duns Escoto se toma del objeto del sentido, y, por esta razón, interesa directamente a la noética. Cada acción de un mismo sentido posee un objeto uno cuya unidad es una unidad real; ahora bien, esta unidad no puede ser numérica; debe ser entonces una unidad real distinta a la numérica.

---

[34] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1. n. 3; t. 2, p. 226. Duns Escoto interpreta aquí el texto de Aristóteles, *Physica*, VII, 4, 227 b 7, que trata además acerca de otro problema. Hablando de aquello que confiere su unidad al movimiento, Aristóteles dice que es uno con una unidad específica cuando, siendo uno en cuanto al género, el és también uno en la especie indivisible. Duns Escoto toma esta última expresión para concluir directamente a partir de ella: “in specie atoma fit comparatio, quia est una natura”. Por lo tanto, él nutre estas dos palabras de Aristóteles de toda la doctrina aviceniana de la *natura communis*. Definición del individuo: “Individuum, sive unum numero, dicitur illud quod non est divisibile in multa, et distinguitur ab omni alio secundum numerum”, *In Metaphysicam*, VII, q. 13, n. 17.

[35] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 4; t. 2, p. 226. El argumento interpreta a Aristóteles, *Metaphysica*, V, 15, 1021 a 11-12: toda igualdad se dice por relación a lo uno; pero no se dice ahí que esta unidad sea real en el sentido en que la entiende aquí Duns Escoto. El cuarto argumento retoma el tercero, aplicándolo a la contrariedad. Para que la oposición entre el “blanco” y el “negro” sea real, es preciso que estos dos términos tengan cada uno una unidad real que no sea la unidad numérica de un individuo.

¿Por qué la unidad del objeto del sentido no puede ser numérica? Porque la facultad de sentir percibe su objeto como globalmente distinto de toda otra cosa distinta de él, pero nada más. En otras palabras, cada sentido conoce la cualidad sensible como dotada de una cierta unidad y la distingue de ese modo de toda dualidad que no esté incluida en la misma unidad. Para expresarnos más concretamente: la vista sabe que ve "lo blanco", y percibe "el blanco" como distinto al verde o el rojo, pero no lo percibe como "un blanco" individual distinto de otro blanco individual. O también: ningún sentido percibe tal rayo de sol como numéricamente diferente de tal otro, aunque sean dos efectos distintos del sol. Así pues, si el poder divino creara dos cuerpos de dimensiones idénticas y perfectamente semejantes en todo, especialmente en blancura, la vista no distinguiría ahí dos blancos, pero distinguiría muy bien la unidad de la clase "blanco" de la de todas las otras clases de colores. La unidad de una clase de sensibles no es entonces numérica, pero sin embargo es real[36].

El séptimo argumento es quizá el más simple y el más directo de todos, sin ser por esto menos típicamente escotista, ya que se funda en la constatación pura y simple de la realidad de las especies. Aun cuando no existiera ningún intelecto, el fuego todavía causaría el fuego; por lo tanto, existiría aún una cierta unidad real de la causa generadora y de lo que ella engendra, a saber una unidad de forma que haría que esta generación sea unívoca. Pero el hecho de que haya intelectos no cambia nada. El conocimiento que nuestro intelecto toma de ello no es lo que hace unívoca a esta generación; él conoce que es unívoca porque ella lo es[37]. Concluimos entonces que, de suyo, la sustancia material no es individuo [*substantia materialis ex natura sua non est de se haec*], sino que existe, aparte de toda operación del intelecto, una unidad menor que la unidad numérica del singular. Es la unidad de la naturaleza considerada en sí misma, y si la consideramos según esta unidad que le es propia en tanto que naturaleza, ésta es indiferente a la unidad del singular. En síntesis, no es por sí misma que la naturaleza posee la singularidad[38].

---

[36] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 4; t. 2, p. 227: "Praeterea quinto…". El sexto argumento (*Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 5) no carece de interés. Si toda unidad es numérica, sólo existen entre los seres diferencias numéricas; por lo tanto no hay diferencias específicas, "et tunc sequitur quod non plus potest intellectus abstrahere a Socrate et Platone aliquod commune quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum".

[37] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 6; t. 2, p. 228.

[38] "Aliqua est unitas in re realis, absque omni operatione intellectus, minor unitate numerali sive unitate propria singularis, quae unitas est naturae secundum se; et secundum istam unitatem propriam naturae, ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularem; non ergo de se est sic una unitate illa, scilicet unitate singularitatis". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 7; t. 2, p. 228; cfr. II, d. 3, q. 4, n. 20: "Ad Avicennam…", t. 2, p. 256. Esta doctrina ha sido vigorosamente criticada, como se puede ver en el excelente y sustancial estudio de J. Kraus, "Die Uni-

De este modo, la *natura* de Avicena comanda esta posición como tantas otras, y no se trata aquí de una hipótesis, puesto que Duns Escoto nos remite de inmediato al texto de la *Metaphysica* del filósofo árabe, "ubi vult quod equinitas sit tantum equinitas". Lo conocemos; pero Duns Escoto sólo se eleva aquí a esta posición dominante para retomar a una visión de conjunto del problema. Dejémosle por tanto la palabra, sin comentario, pues nos va a indicar con una perfecta claridad la puerta de entrada de los grandes caminos que conducen desde ahí a su doctrina del ser, a la noción que se ha formado del objeto propio de la metafísica, a la distinción de la metafísica, ciencia del ser, y de la lógica, cuyo objeto es el concepto, y finalmente, a la naturaleza del real metafísico, cuya indiferencia con respecto tanto a la singularidad cuanto a la universalidad requiere la determinación complementaria de un principio de individuación para transformarse en un existente posible. Tampoco existe aún la esencia individuada: para ello es preciso que plantee su causa en el ser, ya que la individuación acaba, en la línea formal, la estructura metafísica requerida para que la esencia singular –la única que es susceptible de existencia actual– pueda efectivamente existir.

> "En virtud de una unidad cualquiera, nada es tal que esta unidad misma considerada precisamente en sí misma la ubique en potencia próxima de ser predicada de cualquier sujeto; queremos decir, con una predicación que diga de un sujeto cualquiera: este sujeto es esto [*hoc est hoc*]. En efecto, aunque el hecho de ser en otra singularidad que aquella en la cual se halla no repugna a nada de lo que existe realmente, no se puede decir con verdad de cualquier inferior que sea el ser en cuestión. Esto sólo puede decirse de este ser en tanto que deviene un objeto indiferente por el acto del intelecto que lo aprehende. A este título, él posee en el intelecto la unidad numérica de un objeto, que permite predicarlo de cualquier singular y decir: este sujeto es esto.
>
> De este modo, se ve cuán falso es decir que es el intelecto el que causa la universalidad en las cosas extrayendo la quididad que se encuentra en el fantasma. Pues si lo consideráramos antes de que tenga el ser de objeto en el intelecto posible, es decir sea en realidad sea en el fantasma, y que su exis-

---

versalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrichs von Harclay", *Divus Thomas*, Friburgo, Suiza, 1932 (10), pp. 36-58, pp. 475-508, y 1933 (11), pp. 288-314. Cfr., particularmente, (10), pp. 52-53; (11), pp. 494-495. Crítica análoga de Duns Escoto en otro franciscano: Ephrem Longpré, "Les questions disputées de Guillaume Fairnier, O.F.M., ministre général de l'Ordre (1348-1357) et cardinal (1356-1361)", *La France franciscaine*, 1922 (5), pp. 434-437. Siguiendo estas indicaciones, J. Kraus ha examinado las *Quaestiones de ente* de G. Farinier; ver "Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrichs von Harclay", (11), pp. 302-304; acerca de la posición de Guido Terreni, pp. 307-309.

tencia sea constatada o deducida por la razón, supuesto por otra parte, que fuera también de toda acción del intelecto no repugna a su naturaleza existir en otro, el *quod quid est* no está aún en potencia próxima de ser predicado de algún sujeto, salvo –repitámoslo– que se halle a título de objeto del intelecto posible. Por lo tanto, existe en la cosa un elemento común que no es de suyo *esto*, y al cual en consecuencia no repugna *no ser esto*. Un tal elemento común no es universal en acto, porque le falta aún lo que puede hacer de él un universal como tal, es decir lo que le confiera el tipo de identidad que lo hace predicable de cualquier individuo y permite decir de este individuo que lo es"[39].

Éste es el veredicto, pero retornemos a las razones que lo motivan. ¿Cómo comprender la palabra de Avicena con respecto a que, de suyo, la naturaleza no es ni una ni muchas, ni universal ni particular? ¡Éste es precisamente el fondo de la cuestión!

"Se la debe entender en el sentido en que, de suyo, la naturaleza no es una con una unidad numérica, ni muchas con una pluralidad opuesta a esta unidad, ni universal en acto, a la manera según la cual algo se hace universal por el intelecto, ni, de suyo, particular, puesto que aunque ella nunca exista realmente sin una u otra de estas cosas, ella no es por sí misma ninguna de ellas, sino que es naturalmente anterior a todas. Ahora bien, es en este estado

---

[39] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 8-9; t. 2, pp. 230-231. El estudio de J. Kraus, que acaba de ser citado, ubica a Duns Escoto en la historia de los universales: 1° son seres actuales (Platón, Ibn Gabirol), dotados de una unidad numérica; 2° existen *entitates reales*, que su indiferencia misma al universal cuanto al singular permite universalizar (Duns Escoto); 3° existe en el singular una forma que puede ser abstraída de él por el intelecto agente, "haciendo" éste la universalidad que tiene su *fundamentum in re* (Tomás de Aquino); 4° la misma cosa es singular bajo un concepto distinto y universal bajo un concepto confuso (Harcley, luego Abelardo), lo cual constituye un esfuerzo desesperado para mantener un realismo metafísico por un medio puramente psicológico; 5° nada es universal de ninguna manera ni bajo ningún concepto, *quia est res de se singularis nullo modo nec sub aliquo conceptu est universalis* (Guillermo de Ockham, *In Sententiarum*, I, d. 2, q. 7). También por ello, a menos que se admita que sea posible un concepto universal sin *ningún* fundamento real de su universalidad, es contradictorio hablar de "conceptualismo" a propósito de Ockham: "Hoc tamen teneo quod *nullum* universale (nisi forte sit universale per voluntariam institutionem), est aliquid existens *quocumque modo* extra animam, sed omne illud quod est universale predicabile de pluribus, ex natura sua est in mente vel subjective vel objective, et quod nullum tale est de essentia seu quidditate cujuslibet substantiae", *In Sententiarum*, I, d. 2, q. 8. En síntesis, *en tanto que un concepto trata acerca de lo general*, la noción de "concepto occamista" es la de "concepto sin objeto". Ockham alcanza aquí una posición metafísica pura. Es lo que constituye su grandeza, y nos parece que la única manera de honrarla es respetar la pureza de su posición. Pero si hay quienes quieren ser occamistas sin perder la entidad real que contiene el concepto escotista, ¿quiénes somos nosotros para amargarles el placer?

de prioridad natural que la naturaleza es *quod quid est*, un objeto distinto para el intelecto, y también, precisamente en tanto que tal, el objeto de la consideración del metafísico, en síntesis, lo que expresa la definición. Las proposiciones por sí y de primer modo son verdaderas en razón de la quididad entendida de este modo, ya que no se puede decir nada de una quididad, por sí y de primer modo, que no esté incluido ahí esencialmente en tanto que abstraída de todas estas determinaciones que le son naturalmente posteriores. Ahora bien, no sólo es de suyo indiferente a la naturaleza que ella exista en el intelecto o en un ser particular, y por lo tanto que sea universal o singular, sino que, aun si se la toma tal como existe en el intelecto, ella no posee inmediatamente y de suyo la universalidad. Indudablemente, la universalidad le pertenece entonces en virtud de nuestra manera de concebirla, pero la universalidad no forma parte por esto de su concepto primero; no hay concepto de ello que forme el metafísico, sino el lógico. En efecto, el lógico considera las intenciones segundas aplicadas a las primeras, como dice el mismo Avicena. La intelección trata entonces en primer lugar acerca de la naturaleza independientemente de todos sus modos, el que ella tiene en el intelecto o el que tiene fuera del intelecto, pues la universalidad no es aquí un modo de la cosa conocida, sino del conocimiento que tenemos de ella.

Y dado que, considerada en este ser que es el suyo, la naturaleza no es de suyo universal, sino que recibe por así decir la universalidad que se le añade inmediatamente cuando deviene objeto del intelecto, exactamente del mismo modo, considerada en la realidad exterior donde ella posee la singularidad, esta naturaleza no está de suyo determinada a la singularidad, sino que es naturalmente anterior a lo que la restringe a esta singularidad, y en tanto que es naturalmente anterior a este elemento restrictivo, no le repugna ser sin él. Del mismo modo que a título de objeto del intelecto, la naturaleza posee un verdadero ser inteligible, con la entidad y la universalidad de un tal objeto, del mismo modo también, a título de realidad natural, ella posee fuera del alma el verdadero ser real que corresponde a una realidad de este tipo [*secundum illam entitatem –in rerum natura– habet verum esse extra animam reale*]. Por lo tanto, ella posee una unidad de la misma realidad que la de este ser, es decir una unidad indiferente a la singularidad, tal que no repugna a esta unidad de naturaleza ser planteada con una unidad cualquiera de singularidad”[40].

La doctrina de la naturaleza común es como un centro giratorio, desde donde es posible orientarse hacia todas direcciones. Desde el punto de vista de la noética, ella conduce a negar que sea el intelecto el que cause la universalidad en las cosas, en primer lugar porque nunca existe universal en las cosas, y luego

[40] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 7; t. 2, pp. 228-230.

porque lo que existe de él en el intelecto presupone al menos la comunidad real del *quod quid est*[41]. Desde el punto de vista de la metafísica del ser, la indiferencia de la naturaleza trae como consecuencia que, en tanto que determinable a la universalidad en el entendimiento como a la singularidad en la realidad exterior, ella no sea por sí misma ni universal ni singular. De este modo se halla excluida la tesis según la cual la sustancia material sería individual por pleno derecho.

b) ¿La sustancia individual es individuada por un elemento positivo intrínseco?

De lo que precede resulta que "al plantear la comunidad en la naturaleza misma, considerada con la entidad y la unidad que le corresponden, es preciso necesariamente buscar una causa de la singularidad que agregue algo a la naturaleza del ser singular"[42]. Conclusión desde este momento inevitable para noso-

---

[41] Lo que se denomina el *universale in re* sólo es, en realidad, lo *commune* y lo *indifferens;* Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 8, p. 230. En Dios, por el contrario, lo que denominamos *commune* (por ejemplo, la esencia) es singular e individual por pleno derecho. En cuanto al error del cual Aristóteles hace cargo a Platón, se ve en qué consiste: consiste en realizar un universal bajo el nombre de idea, es decir en plantear como una realidad exterior singular un universal cuyo ser es el de un objeto del intelecto (*Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 10, p. 232). Por lo tanto, se tiene razón en negar que Escoto sea un platónico, si es preciso, para serlo, admitir una doctrina de las Ideas de la cual él mismo no está seguro que Platón la haya admitido; pero no es imposible sostener que nuestro doctor platonice al atribuir a la naturaleza común, *etiam in rerum natura*, un *verum esse extra animam reale.* Pues se acaba de ver que lo dice en propias palabras, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 7, pp. 229-230.

[42] "Et ideo concedo quod quaerenda est causa universalitatis, non tamen quaerenda est causa communitatis alia ab ipsa natura; et posita communitate in ipsa natura secundum propriam entitatem et unitatem, necessario oportet quaerere causam singularitatis, quae superaddit aliquid illi naturae cujus est". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 10; t. 2, p. 232. J. Kraus tiene entonces razón en decir que la discusión del problema no se mantiene en el plano de la lógica (*Die Lehre des Johannes Duns Scotus von der Natura Communis*, p. 46). Se puede agregar, con el mismo intérprete, que se trata de un problema físico (p. 47), pero quizá sería mejor decir "metafísica". Misma posición, *Die Lehre des Johannes Duns Scotus von der Natura Communis*, pp. 64-65. Para la interesante crítica de Enrique de Harclay de la noción escotista del universal, ver J. Kraus, "Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrich von Harclay", (9), p. 290; y la crítica de Ockham del mismo Harclay, pp. 291-298. Acerca de Harclay: F. Pelster, "Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen", *Miscellanea Franceso Ehrle*, Roma, 1924 (1), pp. 307-356.

tros, pero que es preciso proteger de algunas objeciones, ya que no es aceptada por todos.

Se trata exactamente de saber qué hay, en esta piedra, que funde inmediatamente la imposibilidad de dividirla en muchas piedras, cada una de las cuales le sería idéntica. En otras palabras, puedo dividir una piedra en muchas otras, pero ninguna de ellas será *la misma piedra* que la que había dividido de este modo, y se pregunta por aquello que, en esta piedra, funda esta imposibilidad[43]. Ahora bien, algunos creen resolver el problema de la individuación, no atribuyéndole una causa positiva, sino con la ayuda de una simple negación, o, a lo sumo, de una privación. ¿Qué decir de un ser que es un "in-dividuo" sino que él no está dividido? Ahora bien, el ser y el uno son inseparables, de manera que ser y ser uno son la misma cosa. Es posible entonces preguntar por qué causa un ser se halla dividido, pero la razón por la cual no lo está, es simplemente porque es "un ser". El ser es singular por la simple razón de que, en tanto que es, su sustancia no sufre ninguna división[44].

Respuesta insuficiente, cree Duns Escoto, pues una simple ausencia de división bastaría quizá para hacer comprender que un ser no se halle dividido, pero no que no sea indivisible. Lo que está en discusión es una repugnancia formal del individuo a la división en otros individuos que poseerían la misma individualidad que la suya. Una simple ausencia, o una simple carencia de cualquier cosa, no puede dar razón de una propiedad tan positiva como ésta. Dado que planteamos la cuestión a propósito de la sustancia corporal, preguntamos: ¿bajo qué condición sería indivisible? Ella lo sería si no tuviera ninguna cantidad, ya que, en tanto que cuantificada, ella es divisible. Sin embargo, aun en tal caso, la sustancia corporal no repugnaría de suyo a la división, pues no repugnaría a recibir la cantidad por la cual es divisible[45]. Lo mismo ocurre en la hipótesis de una indivisión por simple ausencia de división, puesto que si se concede que, de suyo, la naturaleza no es ni una ni individua, queda por explicar su repugnancia formal a la división, lo cual constituye nuestro verdadero problema. Otra observación permitirá comprenderlo mejor. Es una tesis bien conocida de Aristóteles, en el comienzo de las *Categoriae*, que la sustancia por excelencia no es la segunda intención, que sólo existe en el pensamiento, sino la sustancia primera, que existe en la realidad. Ahora bien, la sustancia primera es el individuo. ¡Se ve de inmediato el compromiso que implica explicar la individualidad por una

---

43 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 2, n. 2; t. 2, p. 234.

44 El texto del *Opus Oxoniense* remite en este punto a Enrique de Gante, *Quodlibeta*, V, q. 8, a quien le atribuye una doctrina de la individuación por doble negación. Cfr. Duns Escoto, *In Metaphysicam*, VII, q. 13, n. 8.

45 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 2, n. 2; t. 2, p. 235.

simple negación! Simplemente, se explica por una negación lo más perfecto y positivo que existe en el ser[46], lo cual es absurdo.

El defecto de esta tesis consiste en confundir al simple indiviso con el verdadero indivisible. Admitamos, si se quiere, que exista en efecto una o hasta dos negaciones en el ser individual; el verdadero problema permanecería intacto, ya que todavía habría que preguntarse por qué estas carencias, privaciones o negaciones son constitutivas del individuo como tal. ¿Qué hay, en el individuo, que las exija? No es posible contentarse con responder esgrimiendo la negación misma, puesto que "no ser" algo no explica lo que se es. No basta con decir, por ejemplo, que Sócrates no se halla dividido de suyo ni en su materia ni en su forma para explicar que es este individuo mismo que es Sócrates. A lo sumo, sería posible contentarse con ello para explicar que él es *un* individuo, pero no para hacer comprender que él es *este* individuo singular que en efecto es. ¿Sócrates es indiviso en su materia y en su forma? Ciertamente, pero las mismas ausencias de divisiones se encuentran en Platón: ¿cómo explican ellas que Sócrates sea Sócrates y que Platón sea Platón?

Retornamos con ello a nuestra primera conclusión: es por un elemento intrínseco a esta piedra, y no sólo intrínseco sino *positivo*, lo que es la razón propia de su indivisibilidad en partes subjetivas, es decir cada una de las cuales sería el mismo sujeto que ella es. Si corresponde denominar "individuación" a esta indivisibilidad, o repugnancia a la divisibilidad, se dirá de este elemento positivo, intrínseco al ser, que él es, de suyo, la "causa de la individuación"[47]. Pero debemos aún preguntarnos qué es ella.

c) La individuación por la existencia

Aristóteles ha dificultado menos de lo que se dice la libertad de pensamiento de los filósofos y teólogos de la Edad Media, ya que cada uno de ellos ha encontrado ahí lo que él mismo pensaba, y no siempre arbitrariamente. Tal es el caso aquí. Si, como puede leerse en las *Categoriae*, sólo el individuo es plenamente real, se puede inferir de ahí, sea que toda sustancia real es singular por pleno derecho, sea que ella es indivisa por pleno derecho; y si estas dos explicaciones no satisfacen, queda por intentar una tercera: dado que lo que existe en el grado supremo es el singular, ¿por qué la existencia no sería la causa de su individuación?

---

[46] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 2, n. 3; t. 2, p. 235.

[47] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 2, n. 4; t. 2, p. 236: "Concedo igitur…". Cfr. *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 6, n. 9; t. 2, pp. 264-265.

No sabemos a qué doctrina apunta aquí Duns Escoto, ni tampoco si apunta a alguna en particular. En todo caso, no es la que se atribuye comúnmente a Tomás de Aquino, y no hay ninguna razón para pensar que haya tenido ésta en vista. Observemos solamente, como un hecho, que Duns Escoto funda la hipótesis de una individuación por la existencia en principios que Tomás de Aquino no hubiera rechazado, aunque sin duda hubiera rechazado la consecuencia que se quiere hacer resultar de ellos. Según Aristóteles, es el acto el que determina y distingue[48]. Partiendo de ahí, se puede inferir que la distinción última debe resultar del acto último; ahora bien, el acto último es el que los individuos reciben del *esse existentiae*, dado que todo el resto está en potencia con respecto a él; por lo tanto, es el ser de existencia el que causa la individuación.

Por atractiva que sea esta tesis, Duns Escoto tiene razones contra ella, pues si se parte con él de una noción común y unívoca del ser, no se ve de qué manera, ni en qué sentido, éste podría transformarse en causa de distinción. Lo que de suyo no es ni distinto ni determinado no puede ser el primer determinante de una cosa, es decir la causa inmediata que lo distingue del resto. La objeción alcanza tanto más exactamente al adversario cuanto que, al distinguir al ser de existencia del ser de esencia, éste busca sólo en el primero la causa de la individuación. Ahora bien, en sí misma, la existencia no implica ni distinción ni determinación. Sólo distinguimos las existencias a través de las esencias, como es fácil de comprobar remontándose al árbol de Porfirio. Ahí tenemos una coordinación semántica de las esencias, desde la del individuo hasta la del género supremo, pasando por una serie de especies y de géneros intermedios cada vez más universales. Pero no podemos erigir frente a este cuadro un árbol correspondiente de existentes. De todo lo que es, en cualquier grado que sea, repetimos idénticamente que es. Por lo tanto, no existe otra coordinación de las existencias que la de las esencias. Esto quiere decir que son las esencias las que determinan las existencias, y que, en consecuencia, la existencia no puede servir para determinar nada[49]. Además del interés que ofrece para la discusión del problema de la individuación, esta observación, hecha muchas veces por Duns Escoto, expresa con una claridad satisfactoria el primado que él le concede a la esencia en la estructura del ser. Su coordinación jerárquica de las formas resulta de lo más actual que existe en la realidad.

---

[48] Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 3, 1029 a 20-30.

[49] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 3, n. 1; t. 2, p. 237. El argumento se reproduce inmediatamente bajo otra forma: “Illud quod praesupponit coordinationem et distinctionem alterius non est ratio distinguendi ipsum; sed existentia ut determinata et distincta praesupponit ordinem et distinctionem essentiarum; igitur, etc.”. Se da por supuesto que, si la existencia no es individuante, la diferencia individuante no implica la existencia. La “heceidad” y la existencia son últimas en dos órdenes diferentes.

Esta no es una observación tangencial al problema, puesto que el mismo Duns Escoto toma la ocasión que se le presenta para precisar un punto importante de su metafísica del ser. En efecto, se podría objetar a lo que precede que su argumento es válido para la coordinación total de las esencias, con exclusión de la del singular, que, en tanto que escapa al orden de los géneros y de las especies, no está incluido en esta coordinación. El hecho de que no exista jerarquía del ser de existencia que corresponda a la de las esencias, no probaría entonces que la existencia sea causa de individuación para el individuo.

La respuesta de Duns Escoto es de una importancia extrema para la interpretación de su pensamiento, porque, aunque se comprenda de inmediato que la haya dado, no se ve nada que lo obligara a hacerlo. Después de todo, la importancia que asigna a la individualidad del ser hubiera podido incitarlo a hacer una excepción en su favor y excluir al individuo de la coordinación de las esencias. No hubiera habido de su parte ninguna inconsistencia en hacerlo. Pero no lo ha hecho. Aun este individuo, del cual se verá que en un sentido trasciende la forma, sigue estando incluido en la coordinación universal de las formas. Esta comprende para él todo lo que compete a la esencia, desde el género más universal en este orden, pasando por los géneros y diferencias intermedios, hasta lo más ínfimo que existe. Este *infimum*, observémoslo cuidadosamente, es el singular sin ninguna existencia actual: "singulare absque omni existentia actuali". De este modo, tampoco la esencia singular y completamente individualizada supone por sí la existencia. En otras palabras, "hic homo non plus includit formaliter existentiam actualem quam homo"[50]. En ningún momento, ni siquiera cuando alcanza al individuo, la coordinación de las esencias implica la existencia: la esencia integralmente individuada del singular que es Sócrates deja la existencia actual fuera de su noción.

Sabemos por anticipado que la causa de la individuación se ubicará en algún lugar en la línea de las esencias, y que estará incluida en su coordinación. Sería vano invocar la existencia para resolver el problema, pues del mismo modo que se pregunta por lo que determina a la esencia para ser esta esencia, se podría preguntar por lo que determina a la existencia para ser esta existencia. Es preciso retornar a las esencias, donde la distinción individual se presenta como la distinción última en el conjunto del sistema que ellas constituyen. Y he aquí el último rasgo del metafísico de las esencias: "Ciertamente, la existencia actual es un acto último, *pero posterior a toda la coordinación de las categorías*. Por tanto, concedo que, en resumidas cuentas, la existencia distingue, pero con una

---

[50] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 3, n. 2; t. 2, pp. 237-238. Simple aplicación de un principio general: "Quidquid est in genere abstrahit ab actuali existentia, quia illa tota coordinatio potest salvari in intelligendo illa coordinata, intellectione abstractiva quae non includit existentiam objecti, quia sic esset intellectio intuitiva". *Reportata Parisiensia*, I, d. 8, q. 5, n. 9.

distinción exterior a la coordinación por sí de las categorías. Es entonces una distinción de algún modo accidental, aunque no sea verdaderamente accidental. Pero ella sigue la distinción total según el ser quiditativo. Ella distingue, por consiguiente, a la manera según la cual es acto, y ahí donde ella es el acto último, distingue en última instancia"[51]. Entendamos bien el sentido de esta última frase: no es la existencia, aun cuando ella es acto último, la que individúa la naturaleza, ya que es preciso que ésta sea individuada por una determinación positiva intrínseca para que la existencia haga de ella un singular actualmente existente.

d) *La individuación por la cantidad*

Esta determinación positiva e intrínseca a la sustancia material, ¿no sería la cantidad? Eso se dice, y no faltan las razones[52]. La más clara está tomada de la naturaleza misma de la cantidad, a la cual le es propio, según Aristóteles[53], ser divisible en partes de la misma naturaleza, de manera que ser divisible de este modo pertenece siempre a un ser en razón de su cantidad. Entonces, por la cantidad los individuos se distinguen individualmente unos de otros, lo cual quiere decir que ella es el principio de su individuación. Se puede agregar a esto que un fuego sólo difiere de otro fuego porque la forma de uno no es la del otro; pero una forma sólo difiere de otra forma porque son recibidas en partes de materia diferentes; ahora bien, una parte de materia sólo difiere de otra porque se hallan bajo partes de cantidad diferentes; toda la distinción que existe entre dos fuegos se reduce a la cantidad como al fundamento primero de su distinción[54].

En el pensamiento de Duns Escoto, explicar la individuación por la cantidad equivale a fundarla en un accidente[55]. Ahora bien, ningún accidente puede ser la

---

[51] "Et ideo concedo quod existentia distinguit ultimate, sed distinctione quae est extra totam per se coordinationem praedicamentalem, quae distinctio est aliquo modo accidentalis, licet non sit vere accidentalis; tamen sequitur totam distinctionem secundum esse quidditativum. Eo ergo modo quo est actus distinguit, et in quo est ultimus actus ultimate distinguit". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 3, n. 3; t. 2, p. 238.

[52] Omitimos las autoridades, pero observando que ellas se suceden aquí en Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 4, n. 1; t. 2, p. 239, en el mismo orden que en Godofredo de Fontaines, *Quodlibets*, ed. De Wulff y Hoffmans (los filósofos belgas), VII, q. 5; t. 3, pp. 319-320.

[53] Aristóteles, *Metaphysica*, V, 13, 1020 a 7-8.

[54] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 4, n. 2; t. 2, p. 240; "Et ex hoc ultra…".

[55] Cfr. "Videtur ergo quod individuatio fiat per accidentia, et hoc videntur dicere philosophi et sancti doctores. Nam Porphyrius dicit quod individua differunt per accidentales proprietates quas

causa de la individuación de una sustancia material, es decir la razón que hace de un individuo el ser singular que es. Es esto lo que buscamos, y no la causa de la singularidad en general[56]. Ahora bien, es un principio de Aristóteles que la sustancia es naturalmente anterior a todo accidente[57]. Por otra parte, él entiende este principio como válido para la totalidad de los seres, pues cuando se los quiere distinguir, se deben determinar en primer lugar sus sustancias, a las cuales se les atribuye a continuación sus accidentes. Pero si estos últimos sólo son inteligibles como "accidentes de la sustancia", es la sustancia la que es naturalmente anterior a todo accidente. Pertenece entonces a la sustancia real el ser singular en virtud de su propia naturaleza, antes de ser determinada por ningún accidente[58].

Esta dialéctica tiene un sentido preciso y profundo. Ella significa que el principio escotista de individuación estará directamente vinculado a la sustancia misma, y no al resultado de un cúmulo de determinaciones accidentales como la talla, el color de la piel, la forma de la nariz y otros índices descriptivos de este tipo. No es su descripción la que constituye al individuo, es el principio de individuación de un ser el que explica el detalle de su descripción. De este modo, en el escotismo, la individuación se halla inscrita en el corazón del ser, en la sustancia misma por la cual él es lo que es.

En el fondo, la verdadera razón por la cual Duns Escoto juzga falsa la tesis de la individuación por la materia, es esta certeza que tiene de que su propia solución del problema es la verdadera. Cada vez que piensa en ello, la serie coordinada de los elementos estructurales del ser se ofrece en primer lugar a su espíritu: género, especie, individuo. Completa, esta serie se basta a sí misma, y nunca se deberá hacer intervenir otra serie para explicar la presencia de uno de sus términos. Nadie ha imaginado nunca que una especie entre en su género en virtud de otro género, ¿y cuál sería el sentido de una especie que no se predicara de ningún individuo? Esto es lo que nunca se debe perder de vista. En la línea

---

nunquam contingit simul im pluribus reperiri. Et Boetius…", etc. Godofredo de Fontaines, *Quodlibets*, VII, 5, p. 319. Estas son las autoridades de Godofredo en favor de la individuación por los accidentes, que Duns Escoto cita a favor de la individuación por la cantidad, que es un accidente.

56 Duns Escoto propone en primer lugar un argumento teológico tomado de la transustanciación, donde hay cambio de sustancia sin cambio de cantidad. A la inversa, Dios podría conservar una misma sustancia informándola con otra cantidad. Milagro, se dirá. Sí, pero "miraculum non est respectu contradictorium, ad quae nulla est potentia". Un milagro posible es una cosa posible: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 4, n. 3-4; t. 2, pp. 241-242. Cfr. *In Metaphysicam*, VII, q. 13, n. 5.

57 Aristóteles, *Metaphysica*, VII, 1, 1028 a 11-20.

58 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 4, n. 5; t. 2, p. 243, y más adelante, n. 6, "Praeterea eodem modo substantia est prior naturaliter omni accidente…"; t. 2, p. 244. Cfr. *In Metapysicam*, VII, q. 13, n. 5 y n. 16.

de la sustancia, ser universal o ser singular se explican exclusivamente por el lugar que ellos ocupan ahí. Tomemos como ejemplo la “naturaleza”: dado que pertenece a su esencia ser “común”, es posible tener la seguridad de encontrarla, si se halla ahí, con el ser común que le pertenece. Ella sólo puede ser ahí “común” o nada en absoluto. De manera similar, si hay un individuo cuyo estatuto ontológico es la singularidad, no puede encontrarse sino individuado o no ser en absoluto. Para retornar al ejemplo de Sócrates, se admitirá sin reservas que su sustancia está en potencia con respecto a la blancura o a la forma de su nariz, pero es preciso que en primer lugar exista un Sócrates para que esta piel y esta nariz sean las de Sócrates. Por lo tanto, por más que se acumulen los accidentes de este tipo, ellos no cambiarán nada en la sustancia; Sócrates no estará por ello de manera más determinada que antes en el género sustancia, *quia prius erat hic*[59]. Cuando los accidentes determinan a la sustancia singular, llegan demasiado tarde para individuarla.

En el origen de todos estos errores se encuentra una extraña ilusión: porque la cantidad es divisible, se cree que ella puede individuar. Esto sólo sería verdad si, de suyo, ella fuera individual: *formaliter de se haec*. Ahora bien, ella no lo es. De suyo, la cantidad no es más individual que lo que lo es por sí la sustancia, y como ella no tiene de suyo ninguna singularidad propia, no se le puede exigir que le dé a la sustancia aquello de lo cual ella misma carece. Si esta cantidad es indeterminada, ella no puede determinar nada, pero si es determinada, no es ella quien determina a la sustancia, es la sustancia la que la determina a ella. Un cuerpo humano sólo tiene ciertas dimensiones porque es el de un hombre, y no a la inversa. Por otra parte, la cantidad es una forma como las otras, es decir la quididad de la cantidad; ¿por qué sólo esta forma gozaría del privilegio de conferir la singularidad? ¿Porque ocupa una posición en el espacio? Pero la posición es inseparable de la cantidad, y del mismo modo que es posible preguntar por qué tal parte de la cantidad difiere individualmente de tal otra parte de la cantidad, es posible preguntar por aquello que hace que tal posición de la cantidad difiera de tal otra posición de la cantidad. Estamos girando en círculo. Lo mismo ocurre con respecto a la figura de la cantidad. La naturaleza de la lineidad es común a todas las líneas, la de la superficie a todas las superficies, y son líneas y superficies de la misma naturaleza las que se encuentran en esta piedra o en aquella. No hablamos aquí de la cantidad en general, sino de cantidades designadas y determinadas: tal línea, tal superficie, y sin embargo no se ve cómo ellas podrían explicar la individualidad de los cuerpos que componen[60].

[59] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 4, n. 8; t. 2, p. 245. El n. 9 resume y discute otra variante de la misma tesis, debida quizá a Gil de Roma (*Quaestiones Quodlibetales*, I, q. 5, a. 1) y que Duns Escoto rechaza por razones análogas a las precedentes.

[60] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 4, n. 10-11., pp. 247-248. “Forma non est proprie *haec*, sed est quo aliud est *hoc*… Similiter forma individualis determinat naturam specificam, ut

Ocurre que el equívoco reside en el origen mismo de esta explicación: en la división de la especie, cada individuo es formalmente la naturaleza de la especie; en la división cuantitativa, aunque cada segmento de línea sea una línea individual, ninguno es *cuantitativamente* la línea de la cual proviene, ya que ninguna parte de un todo cuantitativo es el todo del cual proviene[61].

La autoridad de Aristóteles, entonces, es invocada aquí en sentido contrario. El Filósofo no dice que la cantidad sea divisible en partes cada una de las cuales es un todo, sino que es posible dividir el todo en tantas partes como él contiene, siendo a su vez cada una de ellas un individuo distinto como el todo del cual provienen. La parte es entonces de la misma naturaleza que el todo, no porque participe de la forma de ese todo, sino porque todo y partes comulgan en una misma naturaleza que les es común: la cantidad. Por el contrario, la especie se divide en partes de la misma naturaleza, cada una de las cuales, es decir cada individuo, incluye la naturaleza de la especie. Existe por lo tanto individuación de los individuos en ambos casos, pero sólo existe individuación en el caso de la multiplicación de la especie en individuos; en el caso de la cantidad, la multiplicación de los individuos no resulta de una verdadera individuación. Después de todo, no es la cantidad la que individualiza la materia, es cada materia la que individualiza su cantidad.

e) *El principio de la individuación*

Es preciso por tanto retornar a la materia, pues todas estas tesis implican de una manera u otra que ella es el verdadero principio de individuación. ¿No es ésta, por otra parte, la doctrina de Aristóteles? Hay de sobra de donde escoger entre sus textos para apoyar esta tesis, pero Duns Escoto no encuentra ninguna dificultad en hallar tantos otros que pueden interpretarse en sentido contrario. Estas exégesis aristotélicas no podrían resolver la cuestión, ya que siempre dependen en gran medida de la tesis que intentan confirmar. Por otra parte, lo reconoce de buen grado Duns Escoto: "Dado que la solución de las autoridades tomadas del Filósofo en sentido contrario exige la solución de la sexta cuestión, pregunto: ¿Se halla la sustancia material individuada por alguna entidad positiva que determine por sí la naturaleza a la singularidad?"[62].

---

sit *haec* vere; non tamen illa forma est proprie *haec*, sive hoc aliquid, quia si sic, tunc sequitur quod differentia esset species". *In Metaphysicam*, VII, q. 13, n. 16.

[61] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 4, n. 12; t. 2, p. 249.

[62] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 6, n. 1; t. 2, p. 259.

Ya sabemos cuál será la respuesta. Todo inferior, en el sentido de más particular, incluye en sí algo que no está incluido en la noción del superior, sin lo cual el concepto de lo inferior sería tan común como el concepto del superior. La noción de individuo incluye entonces por sí algo que no está incluido en la noción de naturaleza. Ahora bien, se ha establecido en primer lugar que este algo es una entidad positiva, luego que compone con la naturaleza un *unum per se;* por lo tanto, es este elemento el que, agregándosele, determina a la naturaleza a la singularidad.

No es dudosa la existencia de este principio positivo de individuación, pero queda por determinar su naturaleza. El método más sencillo consiste en comparar entre ellas a la unidad numérica y la unidad específica, o, más precisamente, las causas respectivas de una y otra unidad. Esto debe ser posible, ya que aquello que la forma hace para la especie, esta entidad lo hace para el individuo. Ahora bien, es posible comparar la diferencia formal específica con lo que está por encima de ella, por debajo de ella o a su nivel. Es este un método clásico desde san Buenaventura, y que es cómodo seguir.

Comparemos en primer lugar la especie con lo que está por debajo de ella. Es contradictorio que la especie esté dividida en muchas otras especies, dado que, al ser ellas mismas especies, éstas serían a la vez diferentes y de la misma naturaleza. Acerca de este punto, la entidad individuante está exactamente en la misma situación, puesto que es contradictorio que un individuo esté dividido en otros individuos, cada uno de los cuales sería, a la vez, lo que son los otros y lo que él es. De este modo, la unidad del individuo es individualmente indivisible, como la de la especie es específicamente indivisible. Existe sin embargo una diferencia. Dado que la unidad de la especie, que es la de una *natura communis*, es menos estricta que la del individuo, es posible concebir su división en partes subjetivas (los individuos), aunque ella no sea divisible en partes esenciales (otras especies). En el caso del individuo, toda división es imposible, ya sea en partes esenciales o en partes subjetivas. La entidad individualizante produce la unidad más estricta posible: la individualidad numérica.

Comparemos a continuación la entidad individuante con la que está por encima de ella. La entidad de la cual se toma la diferencia específica es acto en relación con la realidad del género: “racional” determina a “animal” a la manera en que el acto determina a la potencia. La entidad específica es determinante respecto a la potencialidad del género; de otra manera, toda definición sería vana y el género contendría por sí solo todo lo que contiene la especie. Normalmente, por lo tanto, el género es determinado por la forma específica, que agrega algo a la naturaleza del género, pero no siempre es éste el caso. Puede ocurrir, raramente a decir verdad, que el concepto determinante sólo agregue al género otra formalidad de la misma cosa, otro concepto real del mismo objeto. Por ejemplo, si digo que Dios es el “ser infinito”, no determino el género ser

con una determinación extraña al ser. Tampoco lo "especifico" en ningún sentido; habría que decir mejor que lo individualizo, y lo hago, en este caso, simplemente llevando el género a su grado supremo de actualidad. También podría simplificar el concepto diciendo de Dios que es el ser actual de manera tan perfecta que se lo debe denominar el Ser, pura y simplemente.

Lo mismo ocurre, al menos parcialmente, en el caso de la diferencia individuante. Ésta cumple, con respecto a la especie, la misma función que la especie con respecto al género. La diferencia, y ella es capital para quien quiere entender correctamente la individuación escotista, es que el distintivo individuante no se toma *nunca* de una forma sobreañadida (como es el caso en "hombre: animal racional") sino *siempre*, y precisamente, de la última realidad de la forma: "ista nunquam sumitur a forma addita, sed praecise ab ultima realitate formae". No se puede insistir demasiado en este punto, ya que es preciso ver de qué modo, filosóficamente hablando, aun una metafísica de la esencia es llamada a superarse cuando se ocupa de hablar de lo actualmente existente. Deliberadamente o no, Duns Escoto se ha ubicado desde el comienzo en el terreno de la quididad, y es señal de gran filósofo el hecho de que, una vez adoptada, él nunca la abandona. Ni aún, si se puede decir, en caso de riesgo (metafísico). Aunque la naturaleza y la forma sean "comunes", y aun si fuera imposible, como en efecto lo es, que la diferencia individuante sea forma, ella sólo puede pertenecer a la forma en un universo en el que la esencia es el corazón mismo de la realidad. Entonces, en la esencia existirá un más allá de la esencia, pero lo habrá. Si el acuerdo en la advertencia de una necesidad metafísica importa más que la manera de hacerle frente, se debe observar la que se manifiesta, y esta vez realmente, en la intuición fundamental a partir de la cual difieren la filosofía de la *essentia* y la del *esse*[63].

Nada lo muestra mejor que la siguiente observación de Duns Escoto. Al añadirse al género, la especie forma con él un compuesto, que es justamente la quididad: *animal rationale*. Aquí, por el contrario, ya no se trata de constituir una quididad: ésta ya está dada por la unión del género y la diferencia. El efecto de la causa individuante es otro, puesto que estriba en constituir la realidad en un orden distinto del de la quididad: "ista autem entitas individui est primo diversa ab omni entitate quidditativa". Excepto el caso único del ser infinito, ninguna

---

[63] Esto no implica que el escotismo excluya la existencia de la estructura de lo singular. Muy por el contrario, éste se compone de todas sus determinaciones sean cuales fueren: "Accipitur individuum, substantia et simul totum stricte, prout includit existentiam et tempus ut hic homo existens et hic lapis existens". Lo que es cierto es que, una vez puesta en el ser por su causa, su singularidad individúa todas estas determinaciones accidentales y no a la inversa. En cuanto a ella, la singularidad está "unitivamente contenida" en la forma más alta del compuesto, que es inseparable de su diferencia individuante sin la cual su existencia sería imposible: *In Metaphysicam*, VII, q. 13, n. 19.

quididad contiene aquello que le permite ser *haec*. Lo propio de la entidad positiva individuante intrínseca en el singular no es agregar una quididad a otra, lo cual sólo la especificaría en lugar de individualizarla, sino poner el todo quiditativo, constituido por el género y la diferencia, en un ser de otro tipo: *in esse alterius rationis*. De este modo, se supera el orden de lo común para entrar en el de lo individual, es decir en un orden "otro".

Finalmente, comparemos estas diferencias con las que están a su nivel, es decir, una vez más, con las diferencias específicas, pero esta vez con las que ellas mismas determinan. Existen diferencias específicas que no son últimas, en el sentido en que ellas se comportan como géneros todavía determinables por otras diferencias. La causa de la individuación no es de esta naturaleza. Ella sólo se le asemeja en las diferencias específicas últimas, que determinan completamente a la especie, como *animal rationale mortale*. Del mismo modo en efecto que una diferencia específica última pone a la especie como inmediata y radicalmente distinta de toda otra, la diferencia individuante pone al singular como inmediata y radicalmente distinto de todo otro. En su orden, la causa de la individuación es siempre *differentia ultima*[64].

Este último punto es más importante que lo que parece en un primer momento, ya que ninguno hace ver más claramente el carácter radical de la diferencia de órdenes que implica el paso de la especie al individuo. Partiendo de los singulares, es posible abstraer de ellos la comunidad de la especie, pero sólo se lo puede hacer a partir de sus naturalezas, no a partir de sus singulaidades. No existen especies de las singularidades: "differentiae ultimae sunt primo diversae et ideo ab eis nihil unum per se commune potest abstrahi". Por supuesto, esto no quiere decir que los individuados no puedan entrar en clases dotadas de unidad, pero, si entran en ellas, es en razón de sus naturalezas comunes, no de sus determinantes individuales. Las individualidades como tales no pueden formar una especie; lo que hay de específico en ellas corresponde a lo *potentiale* que determinan sus diferencias individuantes[65]. En síntesis, las singularidades son entidades tan incomposibles como los individuos que las poseen.

Duns Escoto nos deja en esta conclusión, y se entiende por qué. El análisis del ser al que se ha entregado lo lleva a situar metafísicamente un elemento de

---

[64] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 6, n. 11-13; t. 2, pp. 266-268. Acerca del caso de determinación de la forma por su actualidad última: *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 2, n. 14; t. 1, pp. 342-344.

[65] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 6, n. 14; t. 2, pp. 268-269. Otra razón para que la materia no sea principio de individuación: ella es una naturaleza; de suyo, ella no es *haec*: *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 6, n. 20; t. 2, p. 273. Contra esta doctrina de la individuación, ver las objeciones de Guillermo Farinier, O.F.M., en J. Kraus, "Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrichs von Harclay", (9), p. 302, n. 2.

lo real para el cual, dado que no es una forma, el filósofo no tiene concepto abstracto. La "entidad individual", causa de la "diferencia individual", no es ni materia, ni forma, ni su compuesto, puesto que ni la materia, ni la forma, ni su compuesto implican de suyo ninguna singularidad. ¿Qué es ella entonces? Ella es, responde Duns Escoto, *ultima realitas entis*. Exactamente, ella es "la realidad última del ser que es materia, o forma, o compuesto, de manera que cualquier entidad común, pero aun determinable, puede ser nuevamente determinada, si es una, en muchas realidades formalmente distintas, de las cuales, formalmente, ésta no sea aquella, porque una es formalmente la entidad de un singular, mientras que la otra es formalmente la entidad de una naturaleza"[66].

Esto conduce a una precisión que nuestro Doctor sólo puede encomendar a la atención del lector, ya que depende de nosotros penetrar en ello si queremos comprenderlo. A lo largo de toda la coordinación esencial, el espíritu va de entidades en entidades. El género tiene la suya, proporcional a la unidad que le pertenece. La especie tiene la suya, en las mismas condiciones. Su unión es la de una *res* y otra *res*, pero éste ya no es el caso cuando se alcanza la diferencia individuante. Esta no se agrega a la quididad como otra "cosa" (sin lo cual ella sería ella misma quididad) sino como una determinación intrínseca que le confiere la singularidad. Podemos distinguirlas *formaliter*, es decir ponerla aparte en el pensamiento, pero no concebirla bajo un ser distinto del que ella individualiza. Ella es, repitámoslo, *ultima actualitas formae*[67].

Aquí se trata, entonces, de una individuación *de* la quididad, pero no *por* la quididad. Quizá se podría decir sin traicionar a Duns Escoto que es una indivi-

---

[66] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 6, n. 15; t. 2, pp. 269-270. La noción de singularidades específicamente idénticas, o de una especie de las singularidades como tales, carece de sentido: *In Metaphysicam*, VII, q. 13, n. 21, 24 y 25. La singularidad no es pues definible para nosotros, n. 23.

[67] Esto es lo que designa el término *haecceitas*. Cfr. "Sic haec unitas minor de se est haec numero, non essentialiter, sed tantum denominative; sed haecceitas est numero haec essentialiter". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 12, q. 6, n. 13. Cfr. *Reportata Parisiensia*, II, d. 12, q. 6, n. 8: "Item, si non potest intelligi inclusum esse nisi hoc, igitur neque includens. Si enim non potest intelligi rationale sub opposito rationalis, igitur nec homo includens rationale; sed non potest intelligi haecceitas, ut universale; igitur nec natura speciei includens, cum ipsa haecceitas de se sit haec: igitur impossibile est intelligere naturam specificam ut universale". Ver también *In Metaphysicam*, VII, q. 13, n. 9 y n. 26. Según J. Kraus ("Die Universalienlehre des Oxforder Kanzlers Heinrichs von Harclay", pp. 93-94) la autenticidad escotista del término sería aún dudosa. A la espera de que este punto sea dilucidado por futuras ediciones críticas, se debe constatar que el uso de *haecceitas*, de todas maneras extraño en el mismo Duns Escoto, se ha universalizado en su escuela. Es un término cómodo, cuyo único inconveniente consiste en sugerir una "cosa", más que el punto extremo de actualidad que determina a cada ser real a la singularidad. Acerca de diversas interpretaciones de esta doctrina, ver C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, II, pp. 97-99.

duación de la forma, pero no por la forma. Pues en ningún momento se sale de la línea predicamental de la esencia. La existencia no puede ser tomada en cuenta, porque ella funda una coordinación distinta a las de las quididades y sus entidades respectivas. El orden del existir actual, que Duns Escoto no ignora, no podría intervenir en el sistema de los constituyentes quiditativos del ser, que debe poder constituirse por sus solos recursos, desde el género supremo hasta la especie especialísima. Lo que sobre todo es importante comprender es lo siguiente: la individuación escotista permite la determinación completa del singular sin apelar a la existencia; ella sería más bien la condición necesariamente requerida para toda existencia posible, en tanto que sólo son capaces de existir los sujetos completamente determinados por su diferencia individual, en síntesis, los individuos. La única diferencia individuante que exige la existencia de su esencia es la del ser cuya "heceidad" es su propia infinitud. Las otras esencias individuadas sólo existen en virtud de sus causas. Ahora bien, nada es más extrínseco a estos existentes que sus causas; el principio de individuación, por el contrario, es aquello que hay de más intrínseco en el ser que él acaba de determinar.

Duns Escoto no se oculta las trampas que esta noción prepara a la imaginación. Su negativa a hacer de ella una "cosa" puede inducir a la conclusión de que la diferencia individuante no tiene entidad; pero esto sería un error, puesto que ella implica, por vía de adición, una composición suplementaria. La prueba de ello es que esta composición es incompatible con la simplicidad divina, cuya *essentia* es *haec* por sí misma y por pleno derecho. No sólo no se encuentra ahí ninguna composición *rei y rei*, sino tampoco *realitatis et realitatis*, como si una realidad potencial de la esencia divina pudiera ser determinada por una realidad actual de alguna diferencia individuante. En Dios, lo hemos dicho, todo lo que corresponde a la esencia es idéntico, porque todo es ahí formalmente infinito. En lo finito, por el contrario, la especie nunca incluye de suyo al individuo, ni a la inversa; ellos sólo se unen en un tercer término, este ser individuado del cual ellos son las partes integrantes, y que las incluye en su identidad. Por ello, por otra parte, el singular no es simple; su composición no es tampoco la más perfecta posible, porque sus elementos no son todos cosas, "et ita tollitur ista compositio perfectissima quae est ex re et re". A falta de ser tal, ella es al menos la composición de una "cosa" y de una "realidad"[68].

¿Cómo sorprenderse en consecuencia, de que esta realidad no nos sea inteligible en el presente? En lo que hace a sí misma, ella lo es; por qué no lo es para nosotros tiene que ver con otro problema. En todo caso, la razón no tiene que ver con la singularidad misma, y es más bien por exceso que ella nos supera. No es el sol, sino el ojo de la lechuza el que explica que ella no vea el sol. Por otra

[68] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 6, n. 16; t. 2, pp. 270-271.

parte, aun si conociéramos el singular, podríamos verlo, pero no definirlo. Su naturaleza se opone a ello. Ciertamente, él es ser, y añade entidad a la entidad de la especie, "sed illa entitas quam addit non est entitas quidditativa". No hay definición, por lo tanto no hay demostración ni ciencia[69]. Sólo a través de la especie llegamos al individuo. Nos hallamos otra vez ante una metafísica donde el punto extremo de lo real desafía al conocimiento científico, pero, después de todo, si fuera de otro modo, no tendríamos necesidad de metafísica; nos bastaría con la física. "Das Individuelle ist ein unzurückfuhrbar Letztes", dice Heidegger del singular escotista[70], y es ciertamente lo que Duns Escoto mismo ha querido demostrar, pues aunque no se la representa como una "cosa", se ha preguntado por lo que sería para él la diferencia individuante si ella existiera por sí misma en el interior de la sustancia. Ella sería exactamente el acto de la quididad: "si esset res alia, proprie esset actus quidditatis"[71]. Se tiene razón en atribuir a Duns Escoto un sentido agudo del individuo, pero quizá sería mejor decir que él ha subrayado la importancia suprema del acto metafísico por el cual, en su doctrina, el ser es completamente acabado en su plenitud y capaz de recibir la existencia. En el corazón de lo real, en Tomás de Aquino, se encuentra el acto de ser; en Duns Escoto, se encuentra la "heceidad".

---

[69] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 6, n. 16; t. 2, p. 271. Se ha tenido razón, pues, para encontrar lo existencial en Duns Escoto, poniendo su sucedáneo en el individuo (Beraud de Saint Maurice, "Existential Import in the Philosophy of Duns Scotus", *Franciscan Studies*, 1949 (9) pero es excesivo concluir de ello (p. 289) que preguntar si la filosofía de Duns Escoto es esencial o existencial es un pseudo-problema. Naturalmente, es posible discutir acerca de las palabras, pero es un hecho que, en Duns Escoto, no existe acto de ser que sea perfección de la forma. Si existiera en él un acto de la forma realmente distinto de ella, este sería la "heceidad". Ahora bien, aún la "heceidad" es indiferente de suyo a la existencia o la no-existencia. La opsición entre dos doctrinas de las cuales una considera a la quidìdad como indiferente de suyo a la existencia, mientras que la otra la considera como una potencia cuyo acto es la existencia, no es ciertamente imaginaria. El simple "posible" es diferente en los dos casos: una "posibilidad de existencia" en el tomismo, una pura ausencia de existencia en el escotismo, donde "la posibilidad de una cosa no significa nada más que la ceguera en el ojo". *Opus Oxoniense*, I, d. 30, q. 2, n. 15; Beraud de Saint Maurice, "Existential Import in the Philosophy of Duns Scotus", p. 289.

[70] M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen, 1916. Y ya, R. Seeberg, *Die Theologie des Joh. Duns Scotus. Eine dogmengeschichtichliche Untersuchung*, Wien, 1900, pp. 73-74. Tesis justificada por *In Metaphysicam*, VII, q. 13, n. 18-19.

[71] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 12, q. 8, n. 9.

3. La unidad del concreto

Luego de haber estudiado la materia en sí misma, queda considerarla en las sustancias concretas de las cuales ella es un elemento. Recordemos en primer lugar que ella entra ahí ciertamente a título de elemento componente. Ella es, lo hemos dicho, *unum principium naturae;* una causa del compuesto distinta de la forma. Llámesela o no "acto", ella tiene su realidad propia, y, dado que ella es, es preciso necesariamente que ella sea, si no "un acto", al menos "en acto". Por otra parte, si de suyo ella no fuera nada, Dios mismo no podría producirla, y no sería *terminus creationis*. Finalmente, si no fuera nada, ¿cómo podría recibir la forma? Entonces, es imposible poner en duda su realidad. De ahí la definición que de ella da Duns Escoto: "la palabra materia designa una entidad positiva, fuera del intelecto y de su propia causa, entidad por la cual ella es capaz de las formas sustanciales, que son actos en el sentido pleno del término"[72].

Estas mismas expresiones ya nos han conducido a reconocer que las nociones de acto y de potencia no se atribuirían aquí a realidades irreductiblemente opuestas. Ser potencia no es ser acto, pero esto tampoco es no ser nada. Por ello, aunque conceda a la materia un cierto grado de actualidad, no por ello Duns Escoto deja de oponerla a la forma como la potencia al acto. Por real que sea, la actualidad de la materia se reduce al mínimo de ser requerido para recibir la forma, es decir para estar siempre en potencia con respecto a ella. De este modo, a pesar de lo que tiene de actualidad, la materia no es menos inmediata y radicalmente distinta de la forma. Para retornar a la fórmula del mismo Duns Escoto: "actus et potentia, quae sunt principia entis, sunt primo diversa; materia et forma sunt hujusmodi; ergo materia et forma sunt primo diversa"[73].

Al ser ésta su posición, es vano argumentar contra ella en nombre de otra, como se suele hacer en ocasiones. Nadie lo convencerá nunca de que, al conceder a la materia una entidad positiva dotada del grado de actualidad correspondiente a su ser, él se obligue implícitamente a confundir la potencia y el acto. La actualidad propia de la materia es para él la del receptor, y la de la forma es la actualidad de lo recibido, o, si se prefiere, la forma se distingue de la materia como lo que da se distingue de lo que recibe. También por ello lo hemos escuchado decir que forma y materia son aptas para unirse para componer un solo ser, puesto que dos elementos están tanto mejor hechos para entrar en composición cuanto más formalmente diversos y distintos son. Esta conclusión sugiere a Duns Escoto una observación que ya hemos señalado, pero a la cual no es inútil regresar, porque ella esclarece notablemente su manera de concebir la relación de la esencia real con la existencia. Si se reflexiona sobre ello, este es el fondo

---

[72] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 13; t. 2, p. 505.

[73] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 16; t. 2, p. 508.

de la cuestión. En efecto, establecemos que la materia es término positivo del acto creador, de donde resulta, como lo hemos dicho, que ella es algo, una *essentia*, una realidad, en síntesis, la entidad que ella debe poseer para entrar, a título de parte, en la composición de la sustancia. Ahora bien, es precisamente en este punto que Duns Escoto opone su *non possumus* a la distinción real de la esencia y la existencia. Tomás de Aquino admite que la materia sea parte del compuesto, pero le niega todo *esse* propio, fuera del que recibe por la forma, y del cual, en este sentido, ella participa. Doctrina coherente con sus principios, dado que, en la metafísica tomista, ninguna esencia existe por pleno derecho, precisamente mientras existe. En Duns Escoto, es igualmente cierto, según la doctrina de Avicena, que la esencia o quididad no implica la existencia. Ella sólo puede recibirla de su causa. Sin embargo, y esto es en lo que el escotismo difiere del tomismo, la esencia no difiere más de su existencia una vez que su causa la ha realizado. No olvidemos que *essentia* contiene aquí el sentido de "realidad". Admitir que una esencia comprendida de esta manera sea efectivamente producida en el ser por su causa, y que sin embargo ella no sea, es admitir la posibilidad de una realidad irreal, de una *essentia* desprovista del *esse* que hace de ella precisamente una *essentia;* en síntesis, repitámoslo, es contradecirse: "quod enim aliqua essentia sit extra causam suam, et quod non habeat aliquod esse quo sit essentia, est mihi contradictio"[74].

Al atribuir a la materia un *esse* propio que sea proporcional a su grado de actualidad, y al mantenerlo en el interior del compuesto actualmente existente, Duns Escoto no hace más que aplicar a este problema la solución general que siempre es la suya en casos similares. Lo que es verdadero de la materia en el compuesto es verdadero del accidente en la sustancia, y, hablando en general, de todo componente cualquiera que entre en la estructura de un todo. Este punto ha sido ocasión para sostener que, según el Doctor Sutil, toda realidad es "un absoluto o un conjunto de absolutos" y que "todo, mundo de las ideas y mundo

---

[74] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 16; t. 2, p. 508. La materia es pues de suyo cognoscible, aunque ella no lo sea para nosotros; ella tiene en Dios su idea propia, que corresponde a su ser propio (*Opus Oxoniense*, II, d. 12, q. 1, n. 20, p. 511). Utilizando un lenguaje que no es el de Duns Escoto, se podría decir que, del mismo modo que ella es directamente causada, y no sólo "concausada", ella es directamente conocida, y no sólo "conconocida". En su excelente estudio "De fundamento univocationis apud Joannem Duns Scotum", *Antonianum*, 1939 (14), pp. 278-287), T. Barth, O.F.M., compara diversas interpretaciones del *ens* escotista. Luego de haber recordado la de los antiguos escotistas, Boyvin, Mastrio, Rada: *ens=essentia*, él prefiere la de Fackler (*Der Seinsbegriff in seiner Bedeutung für die Gotteserkenntnis des Duns Scotus*, p. 22), que él mismo refuerza por otra parte (p. 286) al atribuir a la *essentia* no sólo una aptitud para la existencia, lo cual siempre han dicho los antiguos escotistas, sino también una "tendentia ad existentiam". Pero, si la esencia existe, ¿por qué tendería a la existencia? ¿Y cómo podría hacerlo, si no existe? Una vez más, los antiguos escotistas tenían razón.

de la naturaleza, es un mosaico"[75]. Se trata ahí de un juicio filosófico que excede la competencia del historiador. Por tanto, no tenemos que aprobarlo ni refutarlo, pero al menos es posible hacer notar que, en el pensamiento del mismo Duns Escoto, el mundo de las sustancias compuestas se presenta bajo otro aspecto. Las *entitates* que él distingue tienen cada una de ellas su ser propio, pero no se hallan ahí yuxtapuestas como las piezas de un mosaico. De la materia a Dios, es decir, de la *essentia* más pobre al *ens infinitum*, todos los seres se ordenan en una jerarquía cuyo aspecto difiere ampliamente de un conjunto de fragmentos que, aun dispuestos según ciertas figuras definidas, no por ello dejarían de ser todos del mismo orden. Además, y es lo más importante, los elementos del compuesto se articulan los unos con los otros por relaciones de acto a potencia que los agrupan en la unidad del todo. La "heceidad" no es una excepción a esta regla; más bien la confirmaría, puesto que depende de la "última actualidad de la forma" asegurar definitivamente la unidad del compuesto real que, al fin de cuentas, es siempre un individuo. Es verdad que existen tantos principios individuantes como elementos en el compuesto[76]. Por otra parte, así debe ser. Si

---

[75] B. Landry, *Duns Scot*, Paris, Alcan, 1922, p. 111. Este historiador piensa por otra parte que la crítica se aplica tanto al nominalismo como al realismo de Duns Escoto. El mosaico imaginado por los nominalistas es solamente "más fino". En realidad, la distinción de las formas en el mixto no es la de trozos de un mosaico, existencialmente distintos y localmente yuxtapuestos. Dicho esto, reconozcamos que la posición de Duns Escoto ha suscitado dificultades aún a los antiguos escotistas. Lychet ha hecho grandes esfuerzos para explicar de qué modo un individuo puede incluir entidades parciales que, para ser reales, deben ellas mismas ser individualizadas, es decir ser individuos.

[76] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 12, q. 1, n. 8. En este curioso texto, Duns Escoto cuenta seis entidades en el compuesto: la materia universal, la materia individual, la forma universal, la forma individual, el compuesto universal, el compuesto individual. Los términos de esta enumeración sugieren que no se trata aquí de elementos actualmente existentes en el estado distinto en el seno del compuesto, sino, como ocurre siempre en casos similares, de entidades formalmente distintas en la identidad del ser. Duns Escoto incluso lo ha dicho expresamente: "Et formalitas naturae non est formalitas quae est incommunicabilis, nisi denominative; tamen in composito est formalitas quae est communicabilis: igitur sex sunt entitates in composito per identitatem unitive". No se trata aquí de "res alia, sed formalitas alia, idem tamen identice" (*Reportata Parisiensia*, II, d. 12, q. 1, n. 8). Y más adelante, n. 9: "Dico quod non sequitur quodlibet individuum esse compositum proprie, quia compositio non est proprie nisi ex actu et potentia proprie acceptis; et quod ista proprietas individualis est eadem essentia identitate, ideo ex talibus nunquam proprie fit compositio". Es difícil explicar mejor y ser peor comprendido. La ceguera de los escotistas y suaristas ante el *esse* tomista sólo se iguala a la de los tomistas ante la *formalitas* de Duns Escoto. De Cayetano (*In I STh*, q. 76, a. 1) al P. Del Prado, los discípulos de Tomás de Aquino consideran a la proposición: *tot esse*, *quot entitates*, como un error intolerable. Escoto y sus discípulos, agrega Cayetano (*In I STh*, q. 76, a. 3) no ven la naturaleza del ser, ni que "ex duobus existentibus in actu non potest fieri unum per se ens". Pero él mismo no ve que las entidades formales de Duns Escoto no tienen justamente existencia actual. Cuando se dice de sus adver-

es verdad, como hemos visto en su lugar, que también la materia es individuada por una determinación intrínseca propia, con mayor razón debe ocurrir lo mismo con la forma y con el compuesto mismo que constituye su unión. Tantos principios de composición, tantas *essentiae;* tantas *essentiae* reales, tantos *esse;* tantos *esse*, tantas determinaciones intrínsecas que los individúan. Era difícil llevar más lejos el realismo de la esencia, pero se debe agregar que las sustancias son también aquí estructuras orgánicas fuertemente ligadas. Si sus elementos no fueran entidades actuales e individuales, no serían seres, y si no hubieran sino nadas, y por consiguiente no hubieran componentes, ¿cómo existirían compuestos? Sin embargo, estos componentes se determinan mutuamente hasta el principio individuante del todo, que los reduce a todos a la unidad de la sustancia[77]. La actualidad superior aprehende ahí a la inferior, hasta el determinante intrínseco supremo que los aprehende a todos en su acto. Lo que es verdad, es que nos hallamos aquí en una metafísica de la esencia real, y dado que el *actus essendi* se encuentra aquí excluido por una decisión de principio, no hay ninguna posibilidad de apelar a él para fundir o verter en conjunto los elementos en la unidad del compuesto. Es preciso, por tanto, buscar en la esencia misma un catalizador de las esencias, y no se ve otro que la eficacia jerárquica de los actos, el de la forma actualizando al de la materia y el del principio individuante intrínseco actualizando a su vez al de la forma. El verdadero problema consiste aquí en optar entre una metafísica de la *essentia* y una metafísica del *esse*.

No es necesario exagerar, por otra parte, la complejidad de estructura del concreto en la doctrina de Duns Escoto. El análisis toma aquí necesariamente todos los elementos uno a uno, y, considerándolos a cada uno en sí, les atribuye cada vez una individualidad del mismo grado que su ser, pero no es una metáfora presentarlos como fundidos en conjunto en la unidad del concreto. Toda su costumbre de pensamiento, que lo inclina a la multiplicación de momentos en el análisis, le hace en cambio eliminar del concreto las distinciones reales cada vez que las puede evitar. Tendremos pruebas de ello, pero ninguna más decisiva que su doctrina del mixto, a la cual nos hallamos aquí naturalmente conducidos.

El problema es crucial, en el sentido en que no es posible resolverlo sin responder a la pregunta que acaba de plantearse. ¿Subsisten los elementos en el

---

sarios, con el P. Del Prado (*De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgo, Suiza, 1911, p. 194, nota): "Ita omnes, velint, nolint, coguntur dicere…", es que hay, en lo que dicen, algo que no se comprende. Sin embargo, es necesario comprenderlo para no aceptarlo.

77 Precisamente por ello las formalidades internas contenidas en el compuesto no deben ser realizadas bajo forma de seres actuales y actualmente distintos. Si se cometiera este error, sería preciso en efecto componer al individuo con otros individuos. El mismo Duns Escoto se ha opuesto a ello: "non est tamen nisi una differentia individualis ultima, quae determinat formam specificam", *In Metaphysicam*, VII, q. 13, n. 21.

mixto? ¡Excelente ocasión, si Duns Escoto lo quiere, para hacer del mixto un mosaico! ¿Pero qué hace él? Dos soluciones se le ofrecen: la de Avicena, quien quiere que los elementos permanezcan por así decir intactos en el seno del mixto, es decir sin pérdida de sustancia sino con un simple debilitamiento de sus cualidades; la de Averroes, que sólo los mantiene ahí al precio de un debilitamiento de su sustancia como así también de sus cualidades[78]. Sería de esperar, naturalmente, que una vez más adhiriera a la opinión de Avicena contra la de Averroes, pero nada de eso. Lejos de adherir a la posición de Avicena, Duns Escoto rechaza también la del Comentador, porque los elementos subsisten ahí de manera todavía demasiado distinta en el seno del mixto. En síntesis, los dos árabes son cortésmente rechazados. Pero veamos los considerandos: "Respondo a la cuestión sosteniendo lo contrario de lo que dicen uno y otro, a saber, que los elementos no permanecen en el mixto en cuanto a su sustancia, sea atenuada como lo quiere Averroes, sea sin atenuación como lo quiere Avicena. La razón de ello es que *no se debe multiplicar sin necesidad;* ahora bien, nada obliga a sostener que una pluralidad de elementos o de formas sustanciales subsista en el mixto". Ni la operación, en la cual se reconoce la forma, ya que la operación del mixto no es de la misma especie que la del elemento; ni la transmutación, ya que la forma del elemento y la del mixto tiene suficiente realidad para que la primera sea el *terminus a quo* de una corrupción y la segunda el *terminus ad quem* de una generación. Cuando el aire se corrompe para engendrar fuego, la forma del aire hace lugar a la del fuego; del mismo modo, en un mixto de aire y fuego, sus formas desaparecen para hacer lugar a la del mixto. Desde el punto de vista de su sustancia propia, los elementos se suprimen en la del compuesto.

La observación que sigue es todavía más sorprendente, porque ella viene en suma a decir que, si los elementos subsistieran en el mixto, éste sólo sería en efecto un mosaico. Pues todo mixto supone la materia, y toda unión de una materia distinta y una forma distinta constituye un sujeto distinto, es decir una sustancia. Por lo tanto, si existieran en el mixto muchas formas elementales, cada una de ellas constituiría una sustancia, de manera que todo mixto sería una sustancia compuesta de muchas otras sustancias, de agua y fuego por ejemplo, cada una de las cuales podría existir por separado[79]. ¡Precisamente ahí podría

---

78 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 15, q. unica, n. 3; t. 2, p. 559.

79 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 15, q. unica, n. 5; t. 2, pp. 561-562. Ver, en n. 6, pp. 562-563, cómo Duns Escoto se contenta en este punto con los textos de Aristóteles. Por otra parte, él está mucho menos de acuerdo con el filósofo que lo que dice, ¿pero cree verdaderamente estarlo? Según su doctrina, puede ocurrir que un solo melemento baste para engendrar un mixto. ¿Por qué? Porque está escrito en *Génesis,* 1, 20: "Producant aquae reptile…", etc. Pero la razón lo confirma, pues si todos los elementos se corrompieran mutuamente en la generación del mixto, éste se engendraría de la nada: no habría generación, sino creación. Por lo tanto, debe permanecer al menos uno de ellos, a partir del cual, en todos los casos, es engendrado el mixto: *Opus Oxo-*

uno quejarse de que los seres estén hechos de piezas y de fragmentos! Ahora bien, lo que es verdad de la sustancia de los elementos lo es también de sus cualidades. Éstas permanecen, si se quiere, de la misma manera que el alma vegetativa y el alma sensitiva subsisten en el alma intelectiva, es decir, como se verá, virtualmente.

Ésta es en efecto la posición del mismo Duns Escoto. Los cuatro elementos permanecen virtualmente en el mixto, cuya forma sustancial única los contiene virtualmente a todos. Ellos no están ahí "secundum substantiam ut partes sui", como sustancias incluidas en otra sustancia, sino por modo de continencia virtual, y es lo que parece sugerir Aristóteles cuando dice que ellos permanecen ahí *potentia et virtute*. Es de este modo que debe interpretarse el mundo de Duns Escoto. La forma del mixto no actualiza la materia por medio de la del elemento, sino directamente. Ciertamente, la generación de un hombre supone que la materia esté ahí, bajo las formas de los elementos, antes de recibir la del semen, luego la de la sangre, luego la de la carne, luego la del hombre, pero, en cada momento sucesivo de la generación, nunca existe más que una única forma sustancial, que es la del compuesto completo[80].

Este último argumento supera sin embargo el problema del simple mixto, que, por lo general, sólo se compone de elementos. Es raro que se pase del mixto al orgánico y al viviente sin que intervenga un elemento nuevo, que es precisamente el *semen*. El semen es un cuerpo cuya forma no está ahí para sí mismo, sino en función de otra cosa, es decir para permitir al generador producir un ser semejante a él[81]. Se lo podría decir en otras palabras: la finalidad del *semen* es asegurar la continuidad de la especie. La naturaleza es en efecto la sede de un doble proceso, ascendente y descendente, que conduce en primer lugar de la forma del semen a la forma de la sangre, de la forma de la sangre a la forma del embrión y así sucesivamente hasta la del animal perfecto, luego de lo cual éste se descompone en cadáver y se resuelve en formas elementales. Toda la naturaleza está sometida a este orden y a este proceso, cuya fuerza directriz es el *semen*. Este no le permite permanecer donde ella está hasta que el ser haya alcanzado su acabamiento. Por tanto, es posible definirlo: un cuerpo inacabado producido por el generador a fin de conducir ulteriormente a formas perfectas que se le asemejan.

La palabra *semen* es a menudo reemplazada por la fórmula *ratio seminalis*, que en efecto le está íntimamente ligada, pero que no quiere decir exactamente

---

niense, II, d. 15, q. unica, n. 7; t. 2, p. 563. Obeservemos sin embargo que la generación del mixto a partir de un solo elemento, como el que implica el texto del *Génesis*, sólo es posible "per potentiam divinam", *Opus Oxoniense*, II, d. 18, q. unica, n. 11; t. 2, p. 611.

80 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 15, q. unica, n. 9; t. 2, p. 565.

81 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 18, q. unica, n. 8; t. 2, p. 608.

lo mismo. La "razón seminal" está en el semen. Ella es su forma, ya sea la forma sustancial, ya sea una cualidad que resulta necesariamente de esta forma. En el trigo, por ejemplo, ella es la forma del trigo o una cualidad que resulta necesariamente de la forma del trigo[82].

Hemos dicho que el *semen* es la fuerza directriz de la generación, pero no es su principio activo. Esto es importante para comprender qué es lo que responde exactamente a esta palabra en el pensamiento de Duns Escoto. No debe ser entendido en términos de genética moderna. Tal como Duns Escoto concibe la generación, el *semen* no existe todavía en el momento en que ella se produce. En el caso en el cual él piensa, que es el de macho y hembra, el *semen* activo del macho es de la misma forma que el *semen* pasivo de la hembra sobre el cual él actúa. Supongamos entonces que este doble *semen uniforme* se desprenda del padre y de la madre; sólo lo hace en función de la generación. Él no la produce, es ella la que lo produce, y por ello decimos que, en tanto que no existe en el momento de la generación, no es él su principio activo, no más que la sustancia a la cual ella tiende como a su término. Pero tampoco lo es a partir del momento en que existe, ya que ¿cuál es la naturaleza del *semen* sino la de ser un cuerpo transformable en aquello que debe ser engendrado? Ahora bien, un ser transformable no es un ser de naturaleza activa, sino pasiva. Agreguemos a esto que lo menos perfecto no podría bastar para causar activamente lo más perfecto, y el semen, aun con todos los espíritus vitales con los cuales está cargada, sigue siendo menos perfecta que el ser completo que es término de la generación. El *semen*, por tanto, no podría ser en ningún caso el principio activo de ésta.

---

[82] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 18, q. unica, n. 8; t. 2, p. 608. B. Landry (*Duns Scot*, pp. 66-67) parece haber confundido dos problemas diferentes al sostener que Duns Escoto rechaza la doctrina de las "razones seminales" por la cual él rompía con la tradición franciscana, etc. Es necesario distinguir. Duns Escoto niega que la razón seminal sea materia o potencia pasiva de la materia (*Opus Oxoniense*, II, d. 18, q. un, n. 3; t. 2, pp. 601-602); él tampoco admitiría sin muchas reservas que la razón seminal sea acto, y pone en duda expresamente, contra la antigua escuela agustiniana, que estemos obligados a establecerla para evitar hacer de la causalidad natural una verdadera creación (*Opus Oxoniense*, II, d. 18, q. unica, n. 4, p. 604 y n. 6, final p. 607). Dicho esto, los textos que analizamos establecen sin lugar a dudas que Duns Escoto ha mantenido la doctrina de las razones seminales interpretándolas a su manera, lo cual es muy natural. Esta manera, que le es propia, consiste en amputar la razón seminal de toda causalidad activa en la generación, para reservarle el papel de una suerte de idea directriz. Por ello, más que "acto", él la llama "forma", pues en su doctrina, la forma puede ser, a título de naturaleza, un principio tan pasivo como la materia. En el supuesto de que la piedra no tenga por sí misma ningún principio activo de movimiento, ella no descenderá menos "naturalmente" si se la mueve, pues su descenso se llevará a cabo según la inclinación de su forma. La razón seminal escotista es pues el principio formal pasivo "según el cual" se produce el desarrollo natural del animal: "natura ut principium passivum motus dicitur de forma", *Opus Oxoniense*, II, d. 18, q. un, n. 6, principio, p. 606.

Aún podría suponerse, sin embargo, que en el momento en el que el semen se desprende de él, el generador le comunica una fuerza en virtud de la cual ella actúa. ¿No es lo que insinúa Galeno, cuando atribuye al semen una fuerza divina? Quizá haya verdad ahí, pero no en el sentido en que lo entiende Galeno, ya que si existe en el *semen* una fuerza divina, ella no proviene del generador. A partir del momento en que el semen se desprende de él, todo ocurre en la generación como si el generador hubiera dejado de existir. Prácticamente, él ya no existe, y es también literalmente verdadero todas las veces que no se trata de causas esencialmente ordenadas, donde la causa debe estar ahí para concurrir al efecto, sino de causas accidentalmente ordenadas, cuya presencia no es necesaria para que se produzca el efecto. Ahora bien, precisamente, una descendencia es el caso tipo de una serie de causas y efectos accidentalmente ordenados. Sócrates puede engendrar a Platón, quien puede engendrar a Cicerón cuando Sócrates ha dejado de ser y en consecuencia ha dejado de ser causa. Cada una de estas causas accidentalmente ordenadas actúa por su propia virtud, y desde que su efecto existe, ya no debe nada a su causa. ¿Qué se debe concluir entonces? En primer lugar, como ya lo hemos dicho, que ni el semen ni nada que le pertenezca es el principio activo de la generación o de la forma última que es su término; luego, que este principio tampoco es el padre, dado que en el momento en que se produce la generación, el padre siempre ha dejado de existir *en tanto que padre;* finalmente, para no dejar ninguna hipótesis sin considerar, que este principio activo no es tampoco la forma del cielo, puesto que muchos vivientes son más perfectos que ella. Tres conclusiones negativas, la tercera de las cuales elimina por otra parte una cuarta, que consistiría en decir que los ángeles son los principios activos de la virtud generadora del *semen*. Si lo fueran, su acción causal se ejercería por medio del movimiento celeste, lo cual acaba de ser reconocido como imposible. Por vía de eliminaciones sucesivas hemos sido conducidos a la única suposición que sigue siendo concebible. Sólo existe una causa que pueda hacer al alma capaz de dar la vida: Dios[83].

El organismo viviente, con su desarrollo regulado, es, de todos los seres, aquel en el cual la presencia de una razón seminal se impone con más evidencia, pero Duns Escoto admite que esto pueda darse en otros seres que no sean los animales. Todos los mixtos pueden tener razones seminales que los ubican en la vía de formas ulteriores y más perfectas. Un cuerpo celeste puede inducir en el

---

[83] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 18, q. unica, n. 10; t. 2, p. 610. Duns Escoto añade al mismo artículo que, por las mismas razones, el *semen* no podría ser de suyo la causa de las alteraciones del desarrollo que él precede. Aquí también, como lo han presentido Galeno y Averroes, sólo la presencia de un elemento divino permite responder a la pregunta. De más está observar que estas posiciones favorecen la del teólogo, para quien sólo Dios crea el alma humana y sigue siendo siempre libre por otra parte, aunque se cumpla con toda preparación necesaria para crearla o no. *Opus Oxoniense*, III, d. 16, q. 1, n. 13.

cadáver de un buey la cualidad requerida para que de él nazcan abejas. Es una razón seminal. Tampoco es necesario que sea un mixto propiamente dicho: una cualidad de este tipo puede ser inducida en una simple mezcla, donde los elementos sólo estén yuxtapuestos. Finalmente, recordemos, al poder divino le basta un solo elemento para poder insertar ahí una razón seminal, como el agua, de la cual se lee en el Génesis (I, 21) que Dios produce en ella a los peces[84].

El universo de Duns Escoto no se deja dividir en tantos fragmentos cuantas distinciones formales nos sean necesarias para analizar su estructura. Manteniendo una cierta pluralidad de las formas[85], el Doctor Sutil conservaba el medio para asegurar la unidad de las sustancias concretas[86]. En efecto, la unidad de su estructura es esencialmente quiditativa, interviniendo aquí la forma sólo para determinar a la naturaleza a ser tal como lo quiere su esencia. Todo ocurre según "razones" que definen una esencia, o, en rigor, un camino, pero que, por sí mismas, no realizan esta esencia y no se mueven en este camino. El origen de la

---

[84] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 18, q. unica, n. 11; t. 2, p. 611. Se puede explicar de ese modo cómo los magos del Faraón pueden producir ranas, así como lo dice por otra parte san Agustín, *De Trinitate*, III, 7, 12; *P.L.* 42, c. 875.

[85] Es preciso pues cuidarse de dos errores opuestos: negar que Duns Escoto haya enseñado la pluralidad de las formas y entender esta pluralidad como la de existencias actuales distintas en el seno del compuesto. La realidad propia a cada una de ellas es la entidad de una forma. En este sentido, la tesis es sostenida en *In Metaphysicam*, VII, q. 20, n. 2, contra la de Tomás de Aquino (n. 3-5). Duns Escoto ha enseñado la pluralidad de las formas, pero no en el sentido en que es negada por Tomás de Aquino. Por supuesto, al no poder integrarse al tomismo la entidad formal real del escotismo, la pluralidad de las formas, aún entendida en el sentido escotista, no puede ser recibida en la doctrina de Tomás de Aquino. Dicho todavía de otro modo, no se debe atribuir a Duns Escoto, siguiendo el apócrifo *De rerum principio*, una doctrina de la pluralidad de las formas que no es la suya, como hace, entre otros, P. Minges, *Joan Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, I, pp. 61-62. Por el contrario, Antonio Andrés ha tenido razón en sostener que las formas del compuesto son "real o específicamente distintas", pues es todo uno en Duns Escoto: existen tantas formas parciales específicamente distintas cuantos órganos hay (*Quaestiones super Metaphysicam*, II, q. 18, f. 43r); pero es preciso recordar que, según el mismo Duns Escoto, esta pluralidad formal no implica ninguna separación de ser. Cfr. *In Metaphysicam*, VII, q. 13, n. 19, donde Duns Escoto hace notar que los grados superiores nunca son separados de los inferiores, y que "in… unitive contentis non est separatio realis, nec etiam potentialis". El ser real es el compuesto de la naturaleza y todas sus determinaciones; es pues el *compositum*, no la *natura*, es lo que contiene unitivamente estas determinaciones: *In Metaphysicam*, VII, q. 13, n. 20.

[86] Por otra parte, es lo que ha visto bien el mismo B. Landry, *quasi coactus a veritate*, en su *Duns Scot*, p. 79: ¿por qué, viéndolo en el fin de su desarrollo, no ha retocado el comienzo, donde le reprochaba a Duns Escoto el hacer del concreto una suerte de "mosaico"? Una causa no produce un mosaico de seres, sino un ser cuya unidad actual incluye muchas formalidades; y estas formalidades mismas no forman un mosaico: ellas están jerarquizadas en la energía unitiva de la forma suprema que las incluye.

eficacia y del movimiento se halla en otra parte, más alto quizá que la simple metafísica. No se deben tener escrúpulos en repetirlo: "metaphysica est de quidditatibus", pero tampoco se debe imaginar que no exista nada más que la quididad en el ser real. Por el contrario, lo plenamente real es siempre individual, y es lo que había visto muy bien Aristóteles, pero sin lograr una metafísica capaz de justificar el ser tal como él mismo lo entendía.

Duns Escoto ha logrado esta metafísica. Lo individual no es ahí solamente primero de hecho, sino también por derecho, y lo es de manera eminente. En efecto, todo lo que es, es inteligible: "intelligibilitas absolute sequitur entitatem"; ahora bien, "lo singular incluye la entidad quiditativa superior total, y, además, un grado de actualidad y de unidad última en razón de la individuación, la cual unidad, lejos de disminuir la entidad y la unidad, se les añade, y, del mismo modo, acrecienta la inteligibilidad"[87]. En este sentido, el conocimiento general que sólo es tal deja siempre escapar una parte de la inteligibilidad de su objeto, precisamente aquella que tiene que ver con su singularidad. Es, por tanto, un conocimiento incompleto, que carece del grado de ser propio del singular en tanto que singular. Por el contrario, quien conoce este grado de ser superior que es el singular, conoce en él a todo el resto, y por ello, en el conocimiento divino, que es perfecto, "las ideas son eminentemente las de los singulares, porque ellas representan distintamente todos los inteligibles otros que Dios"[88]. La plenitud de la realidad y de la inteligibilidad no pertenece al ser unívoco, ni tampoco a la estructura jerárquica de las formalidades ligadas por la virtud unitiva de la quididad superior que las contiene a todas; ella sólo pertenece al ser del todo determinado por su diferencia individuante, y, aun en él, no es el singular el que constituye la cumbre del ser, sino su singularidad[89].

---

[87] Duns Escoto, *In Metaphysicam*, VII, q. 15, n. 4.

[88] Acerca de la realidad suprema del individuo, Duns Escoto, *In Metaphysicam*, VII, q. 13, n. 17: "Item individuum est verissime ens et unum…", etc. Esto no impide que el ser en tanto que ser sea el objeto adecuado del intelecto. Hemos observado, en efecto, que el ser unívoco no incluye quiditativamente sus determinaciones (tampoco las pasiones convertibles del ser): "Non est ergo natum intelligi singulare ut pars inclusa in primo intellecto, sed tantum ut primum intellectum, in quo alia quaecumque superiora per se intelliguntur". *In Metaphysicam*, VII, q. 13, n. 17.

[89] También la forma sustancial está ordenada, a título de parte, al ser del todo. Este "esse totius" es también "actus simpliciter". Cfr. Duns Escoto, *Quodlibet*, IX, n. 4.

CAPÍTULO VII

EL ALMA HUMANA

Al seguir la vía tradicional de la obra de los seis días, Duns Escoto se encuentra con diversos problemas que retienen por algún tiempo su atención. Dios dice: "Que sea la luz, y la luz fue". ¿Qué es *lux*? ¿Qué diferencia hay entre la fuente luminosa que designa esta palabra y el destello [*lumen*] que emana de ella? Excelente ocasión para utilizar la óptica[1]. Más adelante, Duns Escoto se tomará un largo tiempo para definir la naturaleza del cielo y también para resumir para sus oyentes un cierto número de conocimientos astronómicos. No lo desaniman ni la teoría de las mareas ni la de los epiciclos. Todo esto le es tan familiar como Euclides, y hace buenas exposiciones de ello, pero no se observa que haya una posición personal acerca de estas cuestiones, no más que acerca del problema de la influencia de los astros, donde no es sorprendente que la admita ni que no le impida abolir la libertad del hombre[2]. Quizá con algunos

---

[1] Acerca de *lux*, que no es sustancia, sino probablemente una cualidad activa ligada a la forma sustancial del cuerpo celeste: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 13, q. unica, n. 2; t. 2, p. 526. Acerca de *lumen*: ni materia, ni forma sustancial, ni sustancia, sino cualidad sensible "intencional" que nos conduce hacia su fuente [*lux*], de la cual ella es la "especie sensible": *Opus Oxoniense*, II, d. 13, q. unica, n. 3, p. 526.

[2] Sin embargo, el *Opus Oxoniense*, II, d. 14, q. 1; t. 2, pp. 536-540, ofrece una tentación casi irresistible para aquellos que le atribuyen una doctrina de la doble verdad: "Alia videtur responsio danda secundum theologos, alia secundum philosophos" (n. 1, p. 536). Según los filósofos, cuyo pensamiento interpreta bien Averroes, los cielos no tienen materia; según los teólogos, quienes piensan que el "caos" se extendía en principio hasta el Empíreo, sí la tienen (n. 4, pp. 538-539). Lo mismo ocurre con la pregunta acerca de si los cielos son "animados", acerca de lo cual san Agustín duda, y lo cual niega Juan Damasceno: "Breviter, si coeli non sunt animati, hoc est creditum, et non ratione conclusum; quia nulla est conditio in corpore illo ita perfecto manifeste apparens repugnare animationi corporis" (n. 5, p. 540). Este par *philosophi-theologi* nos es familiar desde hace mucho tiempo, y hemos aprendido a no sustituirlo por el de *philosophia-theologia*. Duns Escoto no dice que las conclusiones de los filósofos sean necesarias y verdaderas, aun cuando contradigan las de los teólogos. Sólo dice que son las conclusiones a las cuales en realidad conduce la posición de los filósofos, pero las únicas que son verdaderas son las que concuerdan con las conclusiones de los teólogos. Acerca de la influencia de los astros, Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 14, q. 3; t. 2, pp. 548-554.

matices que le son personales, la importancia de Duns Escoto en estos asuntos apenas supera la de un testimonio competente de la ciencia de su tiempo. La situación cambia desde el momento en que él aborda el problema de la creación del alma, y lo que dice de ello merece, por el contrario, retener la atención. Ahí se hallan directamente implicados el hombre y su fin último; ahora bien, es en los casos de este tipo que el "teólogo" debe tomar posición ante los "filósofos", ya sea para aprobarlos o para criticarlos; en todo caso, para situarse.

1. Origen e inmortalidad del alma

La Escritura dice (*Génesis,* 2, 7) que Dios formó al hombre y le insufló en el rostro el espíritu de vida, es decir, crea su alma en su cuerpo. De este modo, la creación del alma es objeto de fe; ¿pero es un conocimiento racionalmente demostrable?[3].

Es verdad que la creación del alma es posible, por lo cual debe entenderse que el alma puede ser creada en sí misma y sin cuerpo. En efecto, al alma es forma. Por otra parte, es sabido también, al menos por la revelación, que ella es apta para subsisitir por sí e independientemente de su cuerpo. No se trata aquí de una forma por accidente, inseparable del cuerpo y en consecuencia tal que sólo pueda ser creada con él y en él. Una forma que puede ser por sí puede ser producida por sí. Ahora bien, la Escritura afirma que el alma de Adán fue creada, y, dado que era posible, podemos estar seguros de que ella fue producida en sí misma, a pesar del hecho de que fue creada en su cuerpo.

Esto quiere decir que, si fue creada, lo fue como una forma por sí; pero ¿fue en realidad creada? Es otra cuestión. Sigamos la respuesta de Duns Escoto: "digo que no puede ser demostrado que el alma sea producida por sí; en efecto, no puede ser demostrado que sea inmortal, como se verá en el libro IV, d. 3, q. 2; por lo tanto, tampoco puede ser demostrado que sea producida en sí y por una producción propia"[4]. Dos puntos merecen aquí nuestra atención. En primer lu-

---

[3] Además de los textos que seguiremos, se puede consultar acerca de este punto: *Quaest. subt. in Metaphysicam*, XII, q. 2, donde, como ocurre en muchas ocasiones en esta obra, Duns Escoto no ocupa todavía su posición final. Acerca del uso que hace ahí de una prueba de Avicena (retomada por Alberto Magno y conocida por san Buenaventura) ver F. Luger, *Die Unsterblichkeitsfrage bei Joh. Duns Scotus*, Wien-Leipzig, 1933, p. 4, n. 3. Acerca de la historia del problema antes de Duns Escoto, ver W. Gotzmann, *Die Unsterblichkeits-Beweise*, *in der Väterzeit und Scholastik bis zum Eude des 13 Jahrhunderts*, Karlsruhe, 1927.

[4] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 17, q. 1, n. 3; t. 2, pp. 591-592. Cfr. "Alii arguunt contra rationem ejus (sc. Avicennae). Quia anima immediate creatur a Deo; igitur in Deo immediate quietatur. Sed hujus rationis antecendens est tantum creditum, et negaretur ab eis, quia ipse ponit

gar la generalidad de la conclusión: Duns Escoto no dice que todavía no haya sido demostrado, sino que no es demostrable: *non potest demonstrari*. Luego el punto preciso acerca del cual trata esta negación es el alma es producida sola, como un efecto creado distinto. Es lo que explica la forma primera del argumento, puesto que si se pudiera demostrar la inmortalidad del alma, podría demostrarse que ella puede existir sin el cuerpo, de donde se podría concluir que ella fue en efecto creada en sí misma y no en tanto que unida al cuerpo.

Pero de inmediato Duns Escoto avanza: "Aun en el supuesto de que el alma sea inmortal, y que no dependa de ningún agente natural que ella exista o no, un filósofo no la plantearía como creada. Los filósofos dirían: la forma del cielo sólo puede ser producida por Dios, y sin embargo no se dice que sea creada, ya que Dios no ha producido la forma del cielo a través una producción distinta de la del cielo entero, de manera que la forma del cielo no ha sido un término de creación anterior al cielo; decimos anterior con una anterioridad de naturaleza. Del mismo modo dirían que, siendo la materia pasiva en la disposición requerida, Dios crearía y produciría necesariamente el alma, y a través de una creación cuyo término no sería la forma, sino el compuesto. Ellos no concederían que el alma sea la que es creada, ya que no se representarían –como lo hacemos nosotros– que en el primer momento de naturaleza o de tiempo la acción de Dios termina en el ser del alma misma, y que luego, en el segundo momento, ella es infundida en el cuerpo; sino que sostendrían que desde el primer instante de naturaleza, la acción de Dios termina en el ser del todo"[5].

Se ve con claridad de qué punto preciso se trata aquí. Duns Escoto no pone en duda que el Dios de los filósofos sea, en un cierto sentido, creador; por el contrario, nos dice en qué sentido y de qué manera este Dios crearía al alma o la

---

eam immediate creari ab ultima intelligentia et infima". *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 1, n. 4; t. 1, p. 130.

[5] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 17, q. 1, n. 3; t. 2, p. 592. Duns Escoto piensa en el texto de Avicena, *Metaphysica*, IX, c. 4 f° 104r-105r: "Nos autem non prohibemus…". En cuanto a Aristóteles, él no admitiría una creación del alma, sino su generación: "Nam circa animae creationem ponimus duplicem mutationem, unam a non esse animae ad esse ejus, aliam a non animato corpore ad corpus animatum, secundum quam mutatur corpus organicum animatum. Primam mutationem non ponit Aristoteles, sed secundum tantum, et ideo non concederet creationem". *Reportata Parisiensia*, IV, d. 1, q. 1, n. 13. Acerca de lo cual Duns Escoto añade de inmediato: "Sed nos Chrsitiani aliter ponimus; non enim ponimus unum angelum creare posse inferiorem angelum secundum viam Avicennae; sic nec etiam aliquam formam substantialem infimam", *Reportata Parisiensia*, IV, d. 1, q. 1, n. 14. Acerca del conjunto de esta cuestión, ver Franz Luger, *Die Unsterblichkeitsfrage bei Johannes Duns Scotus*, Wien-Leipzig, 1933, c. 3: "Aristote et sa position touchant le problème de l'inmortalité dans l'histoire de la philosophie", pp. 49-59, y c. 4: "L'interprétation d'Aristote par Duns Scot touchant le problème de l'inmortalité", pp. 60-74.

produciría, lo cual para él quiere decir lo mismo[6]. Lo que Duns Escoto afirma es que un filósofo nunca imaginaría, como hacen los cristianos, que Dios pueda crear el alma en sí misma y por sí misma, no como simple parte del compuesto. El problema de los “momentos de naturaleza” cobra aquí toda su importancia, puesto que la manera de concebir la acción divina varía según la manera en la que se los cuente. En los filósofos, con un único momento: cuando el mixto material es acondicionado convenientemente para recibir la forma, Dios se la confiere necesariamente. Este tipo de creación del alma es entonces una acción necesaria, como lo son las acciones naturales, y es menos la creación de un alma que la de un compuesto. En los cristianos, con dos momentos, quizá de tiempo, o en todo caso de naturaleza. En el primer momento, Dios crea el alma; en el segundo momento, la infunde en el cuerpo. De ahí se sigue una doble diferencia. En primer lugar, el Dios cristiano no tiene necesidad de crear el alma por el solo hecho de que una disposición favorable de la materia esté lista para recibirla; esta creación es libre. Luego el alma sólo es creada de este modo en sí misma porque ella lo es para sí misma. Ciertamente, dado que es una parte del hombre, Dios debe haberla creado al mismo tiempo que el cuerpo del cual ella es acto, pero hay ahí dos producciones pasivas, la del alma, término parcial, y la del todo.

El punto en el cual los cristianos se separan de los filósofos está ligado a su certeza de que el alma humana tiene su destino propio, y a la certeza de que si Dios la ha creado como un ser por separado, es porque la ha querido capaz de existir por separado. Los problemas de su creación y de su inmortalidad están por tanto efectivamente ligados. Se observa al mismo tiempo que la oposición de los filósofos a los cristianos, o más bien de los cristianos a los filósofos, no

---

[6] Recordemos en qué sentido los filósofos pueden haber concebido la creación: “Respondeo ergo ad quaestionem, quod creatio dupliciter potest accipi: uno modo proprie, excludendo a creante omnem aliam causam concreantem, praeter causam finalem quae movet causam efficientem et creantem ad creandum; et excludendo causam materialem, efficientem secundariam et formalem, quae est pars rei; et sic creatio est productio alicujus in esse sine quacumque alia causa concreante primo creanti, excepta causalitate finis. Finis enim, ut dictum est, movet efficientem ad agendum, et non potest ab ejus actione excludi, et isto modo concedo quod Deus solus creat. Licet enim quodcumque aliud a Deo posset aliud producere de nihilo, neccesario tamen praesupponeret aliud agens in actione sua, ut primam causam, et ita non est possibile isto modo aliquam creaturam creare aliquid. Alio modo accipitur creatio solum excludendo causam materialem concausantem; et isto modo creatio est productio alicujus de nihilo, quia de nulla materia, et hoc modo accipiendo eam, difficile est prohibere, quin possit creatio competere agenti creato respectu multorum, ut respectu formarum per se subsistentium, cujusmodi sunt Angeli, si sunt formae simplices; et etiam respectu formarum quae non educuntur de potentiae materia, ut animae intellectivae; sive respectu formarum accidentalium, ut sunt fides, spes, intelligere, velle et hujusmodi”. Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 1, q. 1, n. 12.

se plantea en términos de "filosofía" y de "teología". Aquí, como en otros lugares, para Duns Escoto es lo mismo decir que la creación del alma para ella misma *non potest demonstrari*, que decir que, interrogados con respecto a esta cuestión, los "filósofos" responderían –como en efecto han respondido– que esto no les parece demostrable. En la medida en que piensa en ello, la "filosofía" está representada para él por "los filósofos", y lo que ella puede decir lo está por aquellos que lo han dicho. Él mismo no imagina de ninguna manera dos órdenes de conclusiones igualmente necesarias, aunque opuestas, unas serían las de "la filosofía", y las otras las de la fe o de "la teología". La oposición de que se trata no es de derecho, sino de hecho. Y en cuanto a representarse a los filósofos mismos como los únicos en posición de expresar la verdad racional, nada más que la verdad racional y toda la verdad racional, Duns Escoto está lejos de hacerlo. Él no los ve totalmente de este modo, sino más bien como espíritus perplejos que a menudo se ilusionan acerca del valor de sus propias pruebas, ya que algunas veces se jactan de demostrar algunas conclusiones, aunque sean falsas, y otras sostienen conclusiones verdaderas que son incapaces de demostrar.

El problema de la inmortalidad del alma es un buen ejemplo de ello. Algunos dicen que es una conclusión demostrable, porque filósofos lo han admitido. Pero, ¿qué valor tiene aquí la autoridad de los filósofos? Si se trata del mismo Aristóteles, no se sabe exactamente lo que ha pensado sobre esto, puesto que habla del tema de maneras distintas en sitios diversos, y apela a principios diferentes, algunos de los cuales implican la inmortalidad del alma, mientras que otros conducen lógicamente a la conclusión contraria. Pero la verdadera respuesta es otra: los filósofos no han demostrado por la razón natural todo lo que han afirmado: "non omnia dicta a philosophis, erant ab eis probata per necessariam rationem naturalem". Se han contentado a menudo con probabilidades sostenibles, cuando no se atenían a la opinión vulgar de aquellos que los habían precedido: "frequenter non habeant nisi quasdam probabiles persuasiones vel vulgarem opinionem praecedentium philosophorum". En ocasiones se han conformado con poco en materia de pruebas[7], y esto tanto en un sentido como en otro. Si verdaderamente hubieran sostenido que el alma es inmortal, no sería preciso creerles bajo palabra; pero si han sostenido lo contrario, esto solo no prueba que lo hayan demostrado[8]. En realidad, no se puede demostrar por ellos que el alma intelectiva es inmortal, pero es posible demostrar por ellos que es posible que lo sea. Tampoco es necesario para que la fe cristiana tenga la vía

---

[7] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 43, q. 2, n. 16.

[8] "Unde non oportet quod omne illud, quod dicit Philosophus, sit demonstratio, quia multa dixerunt philosophi quae acceperunt a prioribus philosophis, persuasi per rationes probabiles eorum et non semper demonstrativas". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 43, q. 2, n. 17.

libre; y los filósofos no tienen ningún argumento serio para hacer valer aquí contra la enseñanza de los teólogos.

He aquí, por ejemplo, a Averroes. Él niega la inmortalidad del alma racional por la simple razón de que niega su existencia individual. ¿Cómo puede ser inmortal el alma intelectiva del individuo si no tiene un intelecto que le sea propio? Quienes ven en Duns Escoto una suerte de averroísta harán bien en meditar su respuesta a esta proposición. Él considera la opinión de Averroes, quien sólo admite una única alma intelectiva común a todos los hombres, como "el más vil y menos razonable entre todos los errores de los filósofos, y por otra parte manifiestamente contrario a la intención de su maestro Aristóteles. Es muy poco razonable, porque degrada a la naturaleza humana más que cualquier otro, y sin necesidad, mientras que, según los principios de su maestro, siempre se le debe atribuir toda la dignidad posible"[9].

¡Extraño averroista, que pretendería dar una lección a Averroes acerca de lo que ha pensado el Filósofo! Por otra parte, Duns Escoto tiene sus razones, y se revela aquí por qué ha tratado la naturaleza del alma al mismo tiempo que la del ángel. Ocurre que el problema es el mismo. A primera vista, casi carece de importancia admitir o no que puedan existir muchos ángeles de la misma especie, pero los teólogos que concuerdan con Averroes deberían advertir que si sólo puede existir un ángel de cada especie, sólo puede existir un alma intelectiva, y por la misma razón. Se dice que, en tanto que son formas puras, los ángeles no son numéricamente distinguibles en individuos, pero las almas también son formas puras, aunque sean perfectivas de una materia. Si la distinción numérica de los ángeles fuera imposible desde el punto de vista de la forma, la de las almas lo sería por la misma razón. Sería vano objetar que las almas tienen inclinaciones diversas hacia cuerpos diferentes, lo cual las distingue numéricamente y las individualiza. Un alma no es alma porque tiene tal inclinación hacia tal cuerpo; porque es tal alma, ella se inclina hacia tal cuerpo. Una inclinación no es una entidad absoluta; ella presupone por el contrario una entidad absoluta y distinta a la cual pertenece[10]. ¿Y por qué decimos que Averroes contradice aquí

---

9 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 43, q. 2, n. 6. El n. 7 establece que esta conclusión no es demostrable *a priori*, sino *a posteriori*, pues las formas se reconocen en sus operaciones, y se verá en qué alguna operación del alma implica su inmortalidad.

10 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 7, n. 4; t. 2, p. 279. Cfr. *Quaestiones Quodlibetales*, II, n. 6. En este último texto, n. 5, se observa que el problema está ligado al de la individuación por la materia que ha combatido Duns Escoto. El alma puede ser creada por Dios por separado, sin estar unida a una materia; en efecto, "anima prius naturaliter est haec, quam unitur materiae… Unde ista anima esta haec sua propria singularitate… ergo distinctae sunt istae animae prius natura quam uniantur materiae; non ergo per se et primo distinguuntur sua materia". De ahí se sigue (n. 6) que tampoco es posible distinguir las almas por sus diversas adaptaciones a los diversos cuerpos, "quia natura ipsa absoluta est prior natura ipsa aptitudine…". Cavellus y Lychet han

a su maestro? Ocurre que se puede leer en el *De anima* lo que Aristóteles piensa de la relación del alma y el cuerpo[11]. Los miembros del ciervo sólo difieren de los del león porque el alma del ciervo difiere de la del león. Es la forma la que se procura los miembros que necesita, no la materia la que elige la forma. Una vez más, el teólogo puede elegir la verdad entre las enseñanzas de los filósofos y decir quién de ellos tiene razón y acerca de qué punto, aun cuando el filósofo dice más verdad que la que puede probar.

Dejemos a Aristóteles y veamos qué operación del alma intelectiva implica, si no su inmortalidad, al menos la posibilidad de su inmortalidad. Aquí sólo es posible definir la forma *a posteriori* y a partir de sus operaciones. Ahora bien, la operación propia del hombre es el acto de conocimiento intelectual: *intelligere*. Este acto corresponde al hombre formalmente [*formaliter*] porque es en virtud de su forma que el hombre puede ejercerlo. Esta posición es tan manifiesta que sería preciso ya no ser hombre para negarla. Es casi un hecho de experiencia. Cada uno puede constatar en sí que conoce intelectualmente, y esta experiencia es la de una operación en la cual no participa ningún órgano corporal. En efecto, todo órgano pertenece a un género determinado. Él implica una suerte de mixtura que lo hace sensible a los contrarios de un mismo género, como lo blanco y lo negro para la vista, lo dulce y lo amargo para el gusto, el calor y el frío para el tacto, y así sucesivamente. Toda operación de conocimiento sensible está ligada a un órgano, limitado a un cierto género y trata acerca de las cualidades contrarias de este mismo género. Pero tenemos la experiencia de una operación y de un conocimiento que es el del ser bajo su razón más común y más universal. Su objeto es más vasto que lo que lo es el sensible, sea particular o común. Si no fuera así, esta ciencia naturalmente conocida que es la metafísica no podría considerar al ser en tanto que ser; en síntesis, al no tener objeto, ella no sería una ciencia, es decir no existiría.

Es preciso avanzar más, pues un ser que ejerce el conocimiento intelectual en virtud de su forma, no posee sus intelecciones porque las cause, sino porque las recibe. Por lo tanto, si el hombre ejerce formalmente la intelección, es porque existe en él algo para recibirla. Este receptor no puede ser el cuerpo, ni una parte del cuerpo, ni un órgano cualquiera, por la razón que acaba de señalarse. Sólo puede ser el alma, o el hombre completo por medio del alma. Por lo tanto, si esta operación está en el hombre en virtud de su forma [*formaliter*], es preciso

---

visto bien que la discusión se vincula con Tomás de Aquino, *STh* I q41 a6. En esta ocasión Duns Escoto invoca la condena de tres de los artículos censurados por Étienne Tempier en 1277.

[11] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 16, q. unica, n. 14; t. 2, p. 579. Cfr. Aristoteles, *De anima*, I, 3, 407 b 20 ss., ad sensum; o Tomás de Aquino, *In de anima*, I lect8, ed. A. M. Pirotta, n. 131. Duns Escoto recuerda aquí a Averroes, *De anima*, ed. Venise, apud Juntas, 1574, I, c. 3, com. 53; p. 28 v.

que el alma intelectiva sea la forma del hombre. En efecto, si la forma intelectiva no está en nosotros, el receptor de la intelección no está en nosotros formalmente, es decir a título de forma. Ocurre con esto como con el color, que sólo está en un cuerpo en su superficie, receptor inmediato del color. Si la superficie no estuviera en el cuerpo, el color no estaría ahí, si el alma intelectiva no estuviera en el hombre, la intelección no estaría ahí tampoco. No es posible dudar de que el hombre sea por esencia un animal racional, es decir de que su alma intelectiva sea en él su forma propia, por la cual él es inteligente[12].

Resulta claro que un alma intelectiva pueda ser inmortal, pero demostrar que lo sea es una cuestión totalmente diferente. Lo hemos dicho: Aristóteles recurre a principios diferentes, algunos de los cuales invitan a considerar al alma como inmortal, mientras que otros invitarían más bien a concluir en que ella no lo es. En el fondo, nunca ha sabido bien de qué naturaleza era la forma del hombre, y la única perpetuidad que verdaderamente le atribuyó se reduciría a la de una operación que no requiere órgano. Por otra parte, si verdaderamente ha hecho de ella la forma propia del cuerpo, y no la del todo, debe haberla considerado como corruptible, al igual que el compuesto del que forma parte. Además, la duda que en esta doctrina se cierne acerca del origen del alma afecta al problema de su inmortalidad. No hay texto de Aristóteles que pruebe que, en su opinión, el alma, ni por otra parte ninguna otra forma de un compuesto cualquiera, le venga desde afuera[13]. Parece más bien que él ha admitido que el alma viene al compuesto humano desde dentro, como tomada de la posibilidad de la materia, y que está en consecuencia destinada a corromperse retornando a ella. El hecho de

[12] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 43, q. 2, n. 7-9. Aristóteles sólo hablaría pues, según Duns Escoto, de "separación", de "eternidad" y de "incorruptibilidad" a propósito de la operación del intelecto, no a propósito de su sustancia. F. Luger dice con razón (*Die Unsterblichkeitsfrage bei Johannes Duns Scotus*, pp. 64-65) que esta exégesis de Aristóteles es difícilmente sostenible.

[13] Duns Escoto admite que, en el pensamiento de Aristóteles, la operación del alma intelectiva es extrínseca al cuerpo, y, en este sentido, "desde afuera", pero no el alma misma: "nunquam invenitrur a Philosopho, quod ipse asserat animam intellectivam esse ab extrinseco". Además, "si simpliciter esset ab extrinseco, non poneret Philosophus quod esset forma naturalis ipsius corporis sibi propria, quia principium apud eum est, quod de nihilo nihil fit, et quod cuilibet potentiae passivae in natura correspondet potentia activa in natura. Et ideo, quia ponit eam formam propriam ipsius corporis organici, ut patet in multis locis 2 et 3 *De anima*, ponit eam corrumpi ad corruptionem totius". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 43, q. 2, n. 17. Aristóteles no admitiría otra inmortalidad que la de la especie, n. 16. Duns Escoto tiene razón acerca de este último punto; pero dado que él niega, contra Averroes, que Aristóteles haya enseñado la unicidad del alma intelectiva, no se ve de qué modo él puede sostener que Aristóteles, quien sostiene que el intelecto viene al hombre desde afuera, nunca haya dicho que el alma intelectiva sea *ab extrinseco*. Cfr. Aristoteles, *De generatione animalium*, II, 3, 736 b 27-28.

que la materia, principio de la corrupción, no forme parte del alma, no prueba que el alma sea incorruptible. Basta con que el compuesto humano, del cual el alma humana forma parte, tenga él mismo una materia para que su corrupción implique la del alma que lo informa. De este modo, aunque no sea engendrada por sí ni corruptible por sí, el alma se corrompe por la corrupción del todo, como toda forma accidental se corrompe con su sujeto[14].

Un maestro en teología no podía sostener esta posición, sobre todo en París a comienzos del siglo XIV, sin tomar en consideración la posición contraria de Tomás de Aquino. Duns Escoto lo ha hecho en las *Reportata Parisisensia* y en una de sus notables *Quaestiones Quodibetales*. El malentendido que divide a las dos filosofías del ser impregna cada línea de la discusión, casi cada palabra. Toda la argumentación de santo Tomás, en lo que tiene de propiamente tomista, descansa en la noción de un acto de ser ejercido por el alma y comunicado por ella a su cuerpo. En una doctrina de este tipo, que profundiza la noción platónica del alma-vida llevándola hasta el plano del alma-acto de ser, está sobreentendido que el alma no podría perder su ser cuando la degeneración del cuerpo ya no permite a éste recibirlo. En Duns Escoto no existe *esse* por el cual una esencia sea un ser; la palabra *esse* designa entonces simplemente la sustancia misma considerada en su realidad actual fuera de su causa y del intelecto. No se ve, en efecto, de qué modo el alma comunicaría su *esse* al cuerpo. El alma tiene su *esse* de parte del compuesto; el cuerpo tiene su *esse* de parte del compuesto; el todo tiene su *esse* de todo, pero nada prueba que el ser de parte, que pertenece al alma, le permita subsistir a ella misma como un todo después de la disolución del compuesto. Habría seguridad de ello si se pudiera probar que el alma es creada directamente en sí misma y para sí misma, pero es lo que Aristóteles nunca ha intentado establecer, y no se ve de qué modo, a partir de los principios planteados por los filósofos, sería posible demostrarlo[15].

---

[14] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 43, q. 2, n. 16.

[15] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 43, q. 2, n. 16. Naturalmente, Duns Escoto ha tenido en cuenta el texto de Tomás de Aquino, *STh* I q76 a1 ad5: "anima illud esse, in quo subsistit, communicat corpori…", etc. Lo resume *Reportata Parisiensia*, IV, d. 43, q. 2, n. 12 y lo refuta n. 19. Se extiende ampliamente en *Quaestiones Quodibetales*, IX, n. 15-17. Duns Escoto objeta que, si el *esse* del alma fuera idénticamente el del todo, el alma separada no sufriría ninguna imperfección en su ser, dado que nada le sería entonces quitado, excepto solamente el hecho de que ella ya no comunicaría su *esse* a otra cosa que a ella: "Videtur ergo ista neganda, quod esse animae est idem quod esse totius, quia anima habens esse, videtur pars totius habentis esse; consimiliter videtur esse se habere ad esse" (n. 15). A partir del momento en que *esse* ya no significa el acto de ser, sino la realidad de la esencia puesta fuera de su causa, todo lo que de ello dice santo Tomás pierde su sentido. Ahora bien, Duns Escoto entiende el *esse* en el segundo sentido: "Uno modo *esse* potest intelligit illud quod primo formaliter aliquid recedit a non esse; primo autem receditur a non esse per illud per quod aliquid est extra intellectum et potentiam suae causae. Hoc

Lo mismo ocurre con esta otra tesis tomista, por otra parte íntimamente ligada a la precedente: el alma no es forma accidental, sino sustancial. En este sentido, ella tiene por sí el acto de ser [*per se habet esse*]; por lo tanto, sólo puede engendrarse o corromperse por sí, no por la generación o la corrupción del cuerpo. Formulado de este modo, y desde el punto de vista de Duns Escoto, todo el argumento descansa en una petición de principio[16]. Dicho argumento da por supuesto que el alma es una forma subsistente y que posee su ser propio independientemente del cuerpo, "sed haec propositio credita est et non per rationem naturalem nota". En este momento no nos preguntamos si se debe creer en ello, lo cual no ofrece ninguna duda, sino si es posible saberlo, y se debe reconocer que ningún filósofo parece capaz de aportar alguna demostración de ello[17]. Quienes los siguen cometen el mismo error: dan por supuesto aquello que pretenden demostrar.

Ubiquemos en la misma clase el célebre argumento "por el deseo natural de inmortalidad". El deseo de vivir siempre existe, pero no es sino la inclinación natural a un acto de este tipo. Aristóteles dice en este sentido que, en todos los seres, la naturaleza siempre quiere ser tanto como depende de ella, pero esto no

---

modo cujuslibet entis extra intellectum et causam est proprium esse. Alio modo dicitur esse ultimus actus, cui scilicet non advenit aliquis alius dans esse simpliciter, et ipsum simpliciter dicitur habere esse cui primo convenit esse sic dictum, primo, inquam, sic quod non sit alicui alteri ratio essendi illo esse. Isto modo compositum perfectum in specie dicitur esse, et solum illud; pars autem ejus dicitur esse per accidens tantummodo, vel magis proprie participativo esse totius; sic igitur solum compositum est per se ens, accipiendo esse secundo modo; anima autem intellectiva non diditur subsistens nisi improprie et secundum quid, licet dicatur ens, et per se ens primo modo accipiendo esse" (n. 17). En suma, es *esse*, en sentido amplio, todo efecto actualmente producido por su causa; en sentido estricto, el todo acabado, cuyo ser participan sus partes y que no entra él mismo, a título de parte, en la composición de otro todo. En esta metafísica de la esencia, la *forma totius* individual acaba el ser como el *esse* en la metafísica del acto de ser. Ahí donde éste desparece, la prueba tomista de la inmortalidad del alma desaparece con él.

16 Tomás de Aquino, *STh* I q75 a6 resp.: "Unde quod per se habet esse non potest generari vel corrumpi, nisi per se". En sentido contrario, Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 43, q. 2, n. 14 y n. 23. En otro texto (*Reportata Parisiensia*, IV, d. 43, q. 2, n. 18) Duns Escoto objeta que, de todas maneras, para aquellos que hacen del *esse* un accidente de la *essentia*, el alma que perdería su *esse* sólo podría corromperse por accidente. Él mismo cree que el *esse* del alma no difiere de su *essentia* y que, si ella no puede tener uno sin el otro, podría perder los dos a la vez. A comienzos del siglo XIV era ciertamente más difícil distinguir entre la posición de Avicena y la de santo Tomás acerca de la composición de esencia y acto de ser, que lo que lo es hoy para nosotros. Se sabe en lo sucesivo que el acto existencial de la forma es, en el tomismo auténtico, una cosa completamente distinta a un accidente.

17 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 43, q. 2, n. 17. Agregar esta conclusión importante: "Ita in proposito dico quod bene verum est quod si alicubi inveniatur a philosophis dictum quod anima sit incorruptibilis, haec quidem conclusio probabilior est quam opposita".

implica que pueda ser siempre, y también se observa, por la corrupción de los compuestos, que no puede hacerlo. Por otra parte, ¿estamos completamente seguros de que lo que el viviente desea es la inmortalidad, la incorruptibilidad del alma? Esto no es evidente. Quizá preferiría seguir siendo siempre tal como es[18]. ¡Pero concedámoslo! Admitamos que el hombre desee naturalmente que su alma sea inmortal; esto tampoco probaría nada. ¡Es posible que el hombre quiera lo imposible! Lo que debería probarse en primer lugar es que la inmortalidad sea posible, ya que esta proposición "non est tota lumine naturali, nec ratione naturali". Sin embargo, se replica, Aristóteles afirma que la naturaleza quiere siempre lo mejor, y dado que la inmortalidad es mejor que la corruptibilidad, ella debe necesariamente querer que el alma sea inmortal. Concedámoslo; de esto no se seguirá que cada alma intelectiva sea individualmente inmortal. La naturaleza puede satisfacer su deseo de lo mejor de la manera según la cual Aristóteles parece haber pensado que lo hace, es decir dando la inmortalidad y la incorruptibilidad a la especie humana, no a los individuos. Entonces, por la corrupción y generación incesante de los individuos, la especie es inmortal, y cada alma individual sólo es incorruptible indirectamente, o, como se dice, por accidente, en tanto que es uno de los momentos de la especie eterna[19].

En el fondo, todos estos argumentos filosóficos fracasan porque intentan probar que Dios ha debido hacer algo que es libre de hacer o no. Por ello también es vano escudriñar la doctrina de los filósofos para obtener de ellos una respuesta a esta cuestión. Desde su punto de vista habitual, Dios actúa necesariamente; ¿cómo probarían lo que fuere en una materia sometida a su libertad? Si el alma es un ser por sí e independiente del cuerpo, es porque Dios le da este *per se esse* que caracteriza a la sustancia. Ella no es por sí en el sentido de que existiría por sí sin recibir de Dios su ser; ella es por sí en el sentido de que su ser no es el de un accidente. Ahora bien, de ahí no se sigue que ella no dependa del cuerpo. La forma del fuego no es un accidente en la materia, pero no obstante depende de la materia. Todas las formas sustanciales dependen de Dios; no obstante, ellas no son accidentes de Dios ni del universo. "Digo por lo tanto, acerca de este punto, que no veo ninguna razón demostrativa que justifique necesariamente esta conclusión. Pero tenemos en ese asunto la autoridad mani-

---

18 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 43, q. 2, n. 15. Se ha objetado a esto que Tomás de Aquino no considera este argumento como una demostración, pero Duns Escoto respondería que su crítica apunta a otra cosa: al objeto mismo de este deseo natural.

19 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 43, q. 2, n. 15-16. Ver más arriba, p. 485, n. 2. Por otra parte, no está filosóficamente demostrado que la generación de los individuos deba cesar alguna vez: "…philosophi posuerunt generationem fieri in infinitum a parte post, sicut a parte ante, et magis; et ideo nunquam posuerunt eam finiri, nec aliquam speciem. Est igitur creditum, et non demonstratum, quod generatio terminanda est aliquando". *Reportata Parisiensia*, IV, d. 43, q. 2, n. 25.

fiesta del Salvador (*Mateo,* 10, 28): 'No temáis a aquellos que matan el cuerpo y no pueden matar el alma; temed más bien al que puede perder a la vez el cuerpo y el alma en el infierno'"[20].

La inmortalidad del alma es una proposición cuya verdad es posible, probable y aún más probable que la proposición contraria. Si no se la considera como demostrable, no es porque Duns Escoto alimente algún escepticismo con respecto a la filosofía, sino porque, tal como los "filósofos" los conciben, no le parece que los principios de la filosofía permitan esta demostración. Todo depende de la noción de ser. Si, como lo quiere santo Tomás, el alma intelectiva es una forma espiritual dotada de un acto de ser, ella perdura tan naturalmente por sí que se requeriría un acto divino para destruirla. Si, por el contrario, ella es una esencia real cuya existencia depende inmediatamente de su causa, y no con un acto de ser que recibe de ella, el análisis metafísico del alma no encuentra ahí ningún principio intrínseco de perpetuidad. La historia hace ver bien que aún un tomista tan profundo como Cayetano, si no tiene en cuenta el papel del *actus essendi* en la cuestión, termina inevitablemente coincidiendo con la posición de Duns Escoto[21]. La razón es simple: siendo tomista como es, y aun defensor

---

[20] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 43, q. 2, n. 19. Acerca de los antecesores de Duns Escoto en este punto (R. Grosseteste, Tomás de York, R. Bacon) ver F. Immle, "Die Unsterblichkeit der Seele bei den Franziskanertheologen des 13 Jahrhunderts", *Franziskanische Studien*, 1937 (24), pp. 284-294.

[21] Acerca de las dudas y variaciones de Cayetano, ver la excelente Introducción de Jean Coquelle, O.P. en su edición de *Thomas de Vio cardinalis Caietanus* (*1469-1534*), *Scripta Philosophica*, *Commentaria in de anima Aristotelis*, Rome, Institutum Angelicum, 1938, I, pp. 7-52. En su comentario de 1534 acerca del *Eclesiastés*, que fue terminado el año mismo de su muerte, Cayetano termina por escribir a propósito del texto III, 21: "Et quamvis argumentando loquatur, dicit tamen verum negando scientiam immortalitatis nostrae. Nullus enim philosophus hactenus demonstravit animam hominis esse immortalem, nulla apparet demonstrativa ratio, sed fide hoc credimus et rationibus probabilius consonat" (*In Ecclesiastem*, ed. Rome, 1542, p. 117); en *Thomas de Vio cardinalis Caietanus* (*1469-1534*), *Scripta Philosophica*, *Commentaria in de anima Aristotelis*, p. 25, n. 4). Este príncipe de los tomistas habla aquí exactamente como Duns Escoto. Para apreciar de manera equitativa su posición, es preciso recordar que los más violentos de sus adversarios (por ejemplo, Spina, ver la obra citada de J. Coquelle, p. 43), consideraban equivalentes estas dos proposiciones: Aristóteles no ha demostrado la inmortalidad del alma; la inmortalidad del alma no es filosóficamente demostrable. Cayetano, como Duns Escoto, tenía razón en negar que Aristóteles lo hubiera demostrado; luego de haber considerado, durante largo tiempo, que fuera demostrable, él ha terminado, como se acaba de ver, por dudar de que lo fuera; pero ni Duns Escoto ni él han abierto el camino a Pomponazzi, cuya tesis, totalmente diferente, es que la mortalidad del alma es demostrable. Sea como fuere, Javelli no se equivocaba en escribir (*Thomas de Vio cardinalis Caietanus* (*1469-1534*), *Scripta Philosophica*, *Commentaria in de anima Aristotelis*, p. 51): "ad viam Hervei et Scoti declinavit Thomas Gaetanus". Puesto que se ofrece la ocasión para ello (*Thomas de Vio cardinalis Caietanus* (*1469-1534*), *Scripta Philosophica*, *Com-*

eminente de la composición de *esse* y *essentia*, Cayetano habla entonces como si, no siendo el *esse* ya acto de ser, no fuera tan natural al alma existir como al círculo ser redondo. En principio adversario de Trombetta, en su comentario al *De ente et essentia*, Cayetano termina como si en otro tiempo lo hubiera aprobado.

2. El alma y la forma de corporeidad

Nada hace ver mejor hasta qué punto el interés teológico se impone al filosófico en el pensamiento de Duns Escoto que el lugar donde se encuentran algunas de sus tesis metafísicas más importantes. Para esclarecer completamente la relación del alma con las almas, y también en general con las formas constitutivas del compuesto humano, es preciso llegar al libro IV del *Opus Oxoniense*, d. 11, q. 3: "Utrum panis convertatur in corpus Christi in Eucharistia?". Siempre hay una justificación teológica del lugar donde se instauran las discusiones filosóficas de este tipo, y ella aparece aquí en lo que concierne al presente problema. La técnica del metafísico se pone en práctica en el momento oportuno para el teólogo. Se trata en efecto de saber qué es lo que producen las palabras sacramentales en el momento de la Consagración. Para el creyente, y por lo tanto para el teólogo, la transustanciación transforma el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Jesucristo, pero ¿qué es el cuerpo de Jesucristo? ¿De qué se compone su naturaleza humana? Distintos teólogos dieron distintas respuestas a esta pregunta según la manera en la que –filosóficamente hablando– se representan la estructura metafísica del ser humano. Duns Escoto discute muchas de estas respuestas, la de Gil de Roma y la Enrique de Gante por ejemplo, pero retendremos particularmente el examen al cual somete la de santo Tomás de Aquino.

Según éste último, la respuesta es simple, ya que él considera la unidad de la forma en el compuesto. En la naturaleza humana del Cristo, como en la de todo hombre, sólo existe la materia primera y el alma intelectiva, y esto por una razón muy simple: "unius entis est unum esse; unum esse est ab una forma; ergo

---

mentaria in de anima Aristotelis, p. 52, n. 1) y que se nos reprocha el haber culpado injustamente en otro tiempo a Cayetano por su fracaso en tomar la dirección espiritual del humanismo de su tiempo como santo Tomás había tomado la del movimiento intelectual de su época, hagamos notar que eso es equivocarse acerca del sentido de nuestro pensamiento. En primer lugar, nuestro disgusto implicaba un alto elogio; luego, y sobre todo, no se responderá a ello objetándonos que por el contrario Cayetano fue un humanista tanto en el dominio de la teología como en el de la exégesis. Lo que decimos, precisamente, es que se hacía imposible asumir el humanismo a partir del momento en que se perdía la metafísica.

unius entis est una forma"[22]. Tomás de Aquino hace notar además que toda forma que se añade a la forma sustancial sólo puede ser una forma accidental. Ahora bien, ésta no confiere el *esse*, simplemente le posibilita el ser tal. Su llegada no determina una generación, su partida no causa una corrupción. Por lo tanto, si hubiera en el hombre otra forma sustancial, la de la corporeidad por ejemplo, el alma no podría ser su forma sustancial, su llegada no causaría una generación ni su partida una corrupción[23]. A estas razones y otras en las que no cree, Duns Escoto añade una de su cosecha, y que le afecta mucho más [*plus valet omnibus praecentibus*], puesto que descansa en este principio, apreciado por él: "pluralitas non est ponenda sine necessitate". ¿Qué mejor ocasión, en efecto, para economizar los seres? Dado que la forma más perfecta contiene virtualmente en sí a la menos perfecta, como el cuadrángulo contiene al triángulo, es superfluo poner en el hombre una forma inferior distinta de la forma superior que la contiene. Según los teólogos que piensan de este modo, ¿qué ocurre entonces en el momento de la consagración? En las palabras del sacerdote, el pan está transustanciado en un compuesto de materia y de alma intelectiva, no en tanto que intelectiva, ni como constituyendo el compuesto "hombre", sino en tanto que dando el *esse* corporal y constituyendo este compuesto que es el cuerpo. En efecto, una única y misma alma constituye para ellos el ser [*esse*] del hombre, del animal, del cuerpo, de la sustancia, y esto sin distinción real de varias formas, pero porque la forma del alma intelectiva, que es más perfecta que las otras, las contiene virtualmente a todas. De esta manera, esta forma puede en primer lugar hacer, en cierto modo, que el alma dé el *esse corporeum* sin dar el *esse intellectivum*[24].

---

[22] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 11, q. 3, n. 25. Cfr. Tomás de Aquino, *STh* I q76 a4 sed contra: "Unius rei est unum esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva".

[23] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 11, q. 3, n. 26. Cfr. Tomás de Aquino, *STh* I q76 a4 resp. Cfr. M. Schneid, *Die Körperlehre des Johannes Duns Scotus und ihr Verhältniss zum Thomismus und Atomismus*, Mainz, 1879, particularmente c. 2 y 3, pp. 11-24 (El autor atribuye también a Duns Escoto el *De primo principio* y, en consecuencia, el hilemorfismo de Ibn Gabirol). Ver sobre todo el estudio preciso de B. Baudoux, O.F.M., "De forma corporeitatis scotistica", *Antonianum*, 1938 (13), pp. 429-474.

[24] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 11, q. 3, n. 27. Cfr. Aristoteles, *De anima*, II, 3, 414 b 20-31. Se verá que Duns Escoto no ha encontrado a este texto fácil de asimilar. En cambio, utilizando una suerte de experiencia teológica, él pregunta qué hubiera ocurrido, en la hipótesis de la unidad de la forma sustancial, si, después de la Santa Cena, la hostia consagrada hubiera permanecido tres días sobre la patena. En efecto, en la muerte de Cristo en la Cruz, su alma intelectiva fue verdaderamente separada de su cuerpo; ¿debería decirse entonces que, durante el mismo tiempo, ella le hubiera permanecido unida en la hostia consagrada? El problema desaparece si se

Cuando se trata de saber qué género de ser pertenece a Cristo bajo las especies eucarísticas, el historiador de la filosofía tiene conciencia de intervenir en lo que no le corresponde. Pero el punto es importante para quien quiere comprender qué técnica filosófica pone en práctica Duns Escoto. No queremos decir de ninguna manera que opte aquí por ella para resolver más fácilmente un problema teológico. Lo contrario es evidente, ya que él hubiera podido también adherirse a la solución de Tomás de Aquino, o a la de Enrique de Gante, o a la de Gil de Roma, las cuales, cada una a su manera, se encontraban de acuerdo con el dogma. Por el contrario, es su actitud filosófica personal la que lo incita a rechazar sus respuestas y a proponer una nueva, y dado que la suya implica una toma de posición acerca del problema de la pluralidad de las formas, su manera de plantearla debe ser tomada en consideración. Ella viene a decir lo siguiente: Duns Escoto va a requerir la presencia de una forma de la corporeidad *en el caso en que ninguna forma superior esté presente*. La importancia de este punto se revelará de manera progresiva.

Duns Escoto comienza por conceder a Tomás de Aquino la primera de sus proposiciones, *unius entis unum est esse;* existe un solo *esse* ahí donde existe un solo ser. Si la concediera en el sentido en que la había considerado Tomás de Aquino, ellos concordarían inevitablemente en todo lo demás, pero es sabido que la palabra *esse* no tiene en Duns Escoto el mismo sentido que en Tomás de Aquino. El acuerdo es sólo verbal, y, como es habitual cuando las posiciones divergen desde el origen, ellas no dejarán de apartarse. Consideremos en primer lugar en su totalidad el argumento de Duns Escoto: "Concedo la primera proposición, acerca de que no hay más que un solo *esse* para un solo ser. En cuanto a la segunda, acerca de que un solo *esse* sólo exige una única forma, es preciso negarla, al menos si se toma *esse* en el mismo sentido en la premisa mayor y en la premisa menor. En efecto, *ens* y *unum* se dividen en simple y compuesto. De la misma manera, *esse* y *unum esse* se dividen en ser tal y tal (sc. en ser *esse* y ser *unum esse*). Por lo tanto, el hecho de ser por sí uno [*esse per se unum*] no confiere el *esse* simple precisamente en tanto que tal [*esse simplex praecise*]". En otras palabras, la noción de ser implica la de unidad, pero no implica que esta unidad sea la de un ser simple; ella requiere solamente que todo ser tenga la unidad correspondiente a su grado propio de simplicidad o complejidad. Éste es el momento de recordar la jerarquía de las unidades que reconoce Duns Escoto, desde la *unitas aggregationis* que sólo es la de la suma, hasta la unidad perfectamente simple del ser infinito. Sea lo que fuere de esta clasificación general, sigue siendo claro que el compuesto es uno en tanto que todo, pero que incluye *esse* parciales, de manera que el todo es un solo ser, pero se compone de mu-

---

admite una *forma corporeitatis*. Cfr. *Opus Oxoniense*, IV, d. 11, q. 3, n. 27 y n. 31: "Sic ergo neuter modus…". De manera similar, n. 57: "Quantum ergo ad istud dubium…".

chas entidades parciales. Una vez más, el *esse* del que habla Duns Escoto es el de la sustancia real, no el del *actus essendi*, simple e indivisible, en virtud del cual, según Tomás de Aquino, la cosa es un ser. El Doctor Sutil tiene conciencia de ello. Él advierte que el *esse* del que habla no es aquél del que hablaba santo Tomás de Aquino, pero la naturaleza de éste último le parece ilusoria, y, como él mismo dice, no sabe qué es: "nescio istam fictionem", "No sé qué es esta invención de un *esse* que le sobreviene a la esencia sin ser compuesto, siendo que la esencia es compuesta" Meditemos esta expresión que, como tantas otras, nos conduce al corazón del debate: "Nescio enim istam fictionem, quod essse est quid superveniens essentiae non compositum, si essentia est composita". Al ser una ficción el *actus essendi* tomista, el único *esse* que puede tener el todo es el de aquello que es este todo, ¿y cómo sería un todo si sus partes no fueran nada? "De este modo, el *esse* del todo compuesto incluye el *esse* de todas sus partes; él incluye los numerosos *esse* parciales de numerosas partes, *o de numerosas formas*, como un ser total compuesto de numerosas formas incluye estas actualidades parciales"[25].

La doctrina de la pluralidad de las formas se halla afirmada a propósito de la *forma corporeitatis*, ella misma introducida a propósito del problema de la transustanciación. De ningún modo se piensa en poner en duda el carácter general de la solución ni tampoco en debilitar la expresión, pero es necesario precisar su sentido, y aunque deba aún presentarse una ocasión más favorable para hacerlo, a propósito de la relación del alma con sus potencias, no carecerá de utilidad orientarse a partir de este momento hacia una interpretación correcta del problema. Ahora bien, recordemos en primer lugar que Duns Escoto se interroga aquí acerca de qué pueda ser la forma de un cuerpo, si no es la de su corporeidad. Pero de inmediato se pregunta en qué se transformarían las formas inferiores bajo la forma superior del todo compuesto, y no es posible aprehender el sentido de su respuesta sin un esfuerzo apropiado de atención.

Duns Escoto va a sostener a la vez que las formas parciales subsisten actual, real y distintamente en la forma del todo compuesto, y que ellas sólo subsisten ahí virtualmente y en tanto que incluidas en esta forma. Lo sostendrá a la vez pero no bajo la misma relación, de manera que se puede decir indiferentemente que ha admitido o que ha rechazado la doctrina de la pluralidad de las formas, a menos que se prefiera decir, lo cual sería más cierto, que Duns Escoto ha admitido la pluralidad de las formas pero entendida de una manera que, en otro pla-

---

[25] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 11, q. 3, n. 46. Desde el punto de vista de Duns Escoto, dar el *esse* consiste siempre en dar ya sea el ser sustancial, ya sea el ser accidental. Él busca pues la causa del *esse* en el orden de la forma (sustancial o accidental). De este modo, trasladado a su propio lenguaje, "dare esse simpliciter" significa normalmente: dar el ser sustancial por oposición al ser accidental: *Opus Oxoniense*, IV, d. 11, q. 3, n. 50.

no, no excluía su unidad. No se trata aquí de una cuestión de palabras, sino de una cuestión de sentido de las palabras, lo cual es totalmente diferente.

Esto se observa, por otra parte, en el comentario del Doctor Sutil acerca de su propia posición. Él concede que el *esse* formal de todo el compuesto le viene de una única forma como de su principio; que esta forma es aquélla gracias a la cual este todo es *hoc ens;* finalmente, que ésta es la última que viene después de todas las precedentes. Lo dicho vale entonces para la unidad formal del todo, y para la pluralidad de las formas, lo siguiente: "De este modo, el todo compuesto se divide en dos partes esenciales: por una parte, su acto propio, es decir la forma última, en virtud de la cual él es lo que es; por otra parte, la potencia propia de este acto, que incluye la materia primera con todas las formas precedentes. En este sentido, concedo que este *esse* total obtiene su ser completo de una única forma, que confiere al todo lo que él es; pero de ahí no se sigue que el todo sólo contenga precisamente una única forma, ni que muchas formas estén incluidas en el todo, no como constituyendo específicamente este compuesto, sino como incluidas en lo potencial de este compuesto [*sed tanquam quaedam inclusa in potentiali istius compositi*]". El ejemplo del organismo animal confirma por otra parte esta visión, pues cuanto más perfecto es un ser viviente, más requiere de órganos, y es probable que estos órganos sean específicamente distintos en virtud de formas sustanciales distintas. Es lo que se produce más a menudo en los compuestos. A medida que crece la composición, la unidad y el ser se transforman ahí en más verdaderos que lo que lo son en sus partes, donde la composición es menor[26].

Hubiera sido difícil para Duns Escoto expresarse con más claridad, y no depende de él, que se comprendía muy bien, sino de nosotros, la confusión en la que todavía nos deja su respuesta. Sería de desear saber exactamente qué género de ser ha de atribuirse a estas formas múltiples cuya persistencia en el seno del compuesto él afirma. Es claro que la forma sustancial más alta acaba la constitución del todo. En este sentido, es decir *completive* y en tanto que ella la acaba, esta forma es la esencia total del ser que la posee: "completive est tota substantia rei, sicut a forma ultima est completive tota essentia habentis formam"[27];

---

26 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 11, q. 3, n. 46. Las formas específicas distintas que entran en la composición del animal no están ahí acumuladas como una suma; tampoco están absorbidas en una sola; ellas siguen siendo formalmente distintas en la inclusión unificadora del todo. Una vez más, la unidad del todo no excluye necesariamente la distinción de las partes que lo componen: *In Metaphysicam*, VII, q. 20, n. 3: "Tertio…".

27 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 11, q. 3, n. 47. Por otra parte, no se concebiría, sin esta unidad, que el hombre pueda ser una "persona", es decir un individuo de naturaleza intelectual y, lo cual constituye el rasgo propiamente escotista, actualmente independiente de todo otro en virtud de su singularidad misma. Esta independencia actual se funda en una incomunicabilidad esencial, cuyas razones profundas se encuentran en la teología de las personas divinas: *Opus*

pero ella no suprime a las que completa acabando la unidad del todo, y sería bueno saber si éstas últimas conservan en el seno del compuesto el tipo de distinción que tienen los miembros en la unidad del cuerpo viviente. Es inútil imaginar la respuesta; es sabio esperar el momento en que el mismo Duns Escoto juzgue conveniente darla.

Retornemos a la objeción que él mismo ha planteado declarándola con más fuerza que las otras y de la cual, en el momento de responder a ella, él insiste que no carece de evidencia: *habet evidentiam bonam*. Ocurre que no es preciso multiplicar los seres sin necesidad. ¿Por qué entonces no conformarse con el alma intelectiva? Si se admite que ésta incluye el alma vegetativa y el alma sensitiva, y que éstas incluyen a su vez la forma de la corporeidad, bastaría con poner el alma intelectiva para hacer economía de todas las demás. A lo cual Duns Escoto responde que, justamente, es un caso en el cual existe la necesidad de multiplicar los seres. ¿Pero qué tipo de necesidad? La que exige, de una manera general, que se distinga una cosa de otra; es decir la contradicción que habría en no distinguir muchos seres en el seno del ser cuando ellos son en efecto distintos ahí. Cuando una cosa es sin que otra sea, ellas no tienen el mismo ser, o, si se prefiere, su *esse* no es el mismo. Reconocer este hecho no es multiplicar los seres sin necesidad, sino tener en cuenta tantos como los que hay.

Tal es el caso aquí. Cuando un animal muere, su cuerpo permanece. Es preciso que después de la partida del alma vegetativa, permanezca una forma de la corporeidad. La forma en virtud de la cual el cuerpo es cuerpo es diferente a aquélla por la cual él es viviente: "unde corpus, quod est altera pars manens quidem in esse suo propio sine anima, habet per consequens formam quae est corpus isto modo, et non habet animam; et ita illa forma necessario est alia ab anima". También aquí el razonamiento es tan claro como es posible, pero nos seguimos preguntando si la forma de la corporeidad subsistía ya cuando estaba incluida bajo el alma vegetativa, de la misma manera que después de la partida de ésta. Existen por otra parte otras razones, desde el punto de vista del mismo Duns Escoto, para plantearse la pregunta. Pues lo que permanece después de la partida del alma no es exactamente un cuerpo, sino un cadáver. Una piedra es un cuerpo, un cadáver de hombre sólo es el resto corporal de un hombre, del mismo modo que, por su parte, el alma separada que acaba de dejar el cuerpo es otro resto de él. Solamente por reducción a su todo, es decir al hombre, uno es

---

Oxoniense, III, d. 1, q. 1, n. 10. *Quaestiones Quodlibetales*, q. 19, n. 20. Cfr. L. Seiller, O.F.M., *La notion de personne selon Duns Scot*, *ses principes applications en christologie*, Editions Franciscaines, Paris, s. d.

cuerpo y el otro es sustancia[28]. El hecho de que el cadáver tienda a una pronta descomposición hace notar que no es un ser en el sentido pleno del término. La forma de la corporeidad ya no basta para conservarlo, y se pregunta, en consecuencia, si ella está entonces en el mismo estado que cuando estaba incluida bajo la forma del todo.

Esta incertidumbre será superada por el examen de los textos en los cuales Duns Escoto define la relación del alma con sus potencias, pero es posible a partir de este momento formular el principio de la solución. Éste se encuentra en la distinción que constantemente introduce Duns Escoto entre el orden de la formalidad y el del ser actual. El continente, es decir aquí la forma del todo compuesto, no es *formalmente* su contenido, pero es tan perfecto, *como ser*, como si contuviera toda la realidad de las formas inferiores que incluye[29]. Por lo tanto, es preciso concebir que, en un mismo hombre, la forma de corporeidad, el alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma intelectiva son formalmente distintas. En ocasiones, Duns Escoto va a llegar a hablar, a propósito de esto, de distinción real, siempre y cuando se entienda la expresión como aplicándose a la entidad de la formalidad en tanto que tal. En efecto, es exacto que, para una forma, ser distinta de otra forma es ser realmente otra. La realidad de su distinción se reconoce en un signo: una puede ser completamente concebida sin la otra. Sin embargo, de ahí no se sigue que, en el compuesto, cada una de estas formas tenga su existencia actual propia, distinta de la que tiene la forma del todo. Por ello también, el alma intelectiva anima e informa verdaderamente al cuerpo hasta en sus menores partes, como si ella fuera el alma vegetativa, cuya perfección por otra parte incluye, y también por esta razón cada una de estas almas, y también cada una de sus potencias, está en las otras[30] como estando todas incluidas en la más alta. En síntesis, desde el punto de vista de la existencia actual, "sensitiva anima et vegetativa in homine eadem anima est cum inte-

---

[28] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 11, q. 3, n. 54. Observar particularmente: "Sic in proposito, forma animae non manente, corpus manet, et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, quae est animatum".

[29] "In omnibus istis, et maxime in creaturis, continens non est formaliter contentum; sed est ita perfecta entitas in se sicut esset contentum, si contentum esset extra se vel sibi additum; imo perfectior entitas est, quia ex perfectione sua continet omnem aliam entitatem. Unde anima intellectiva non tantum est forma substantialis, quia tunc non esset perfecta, sed est ita perfecta illa ultima entitas quae est sibi, sicut si praesupponeret aliam entitatem a se". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, q. 5, n. 25; t. 2, pp. 72-73. Observar estas últimas palabras: "como si…", etc.; por lo tanto, la forma del todo no las presupone.

[30] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 19, q. 3, a. 3, n. 10; t. 1, p. 894.

llectiva"[31]. Esto es lo que el estudio de las potencias del alma nos permitirá confirmar.

3. El alma y las facultades

Hemos definido el alma racional cuando fue preciso definir el ángel[32], pero nos queda describir su estructura, y, en primer lugar, la relación que con ella tienen sus "potencias" o facultades[33].

Son pocos los puntos de la doctrina escotista –salvo el de la pluralidad de las formas, con el cual, por otra parte, en realidad él se identifica–, en los cuales el historiador se enfrenta con más dificultades. La razón de ello es, quizá, que tanto aquí como en otro lugar, y esto sólo para ubicarla de manera más cómoda, se la compara con la de santo Tomás. El mismo Duns Escoto lo ha hecho, como tenía derecho de hacerlo, y cuando ingresa en este terreno, su historiador debe seguirlo, pero no sin protegerse desde el principio de algunas ilusiones. Es sabi-

---

[31] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 44, q. 1, n. 4. En todos los casos de este tipo, y ellos son innumerables en Duns Escoto, se trata de comprender cómo una cosa puede ser formalmente distinta de otra en el seno de una unidad real de ser, como por ejemplo la voluntad y el intelecto en Dios: "Dico autem aliquid esse in alio *ex natura rei*, quod non est in eo per actum intellectus negotiantis, nec per actum voluntatis comparantis, et universaliter quod est in alio non per actus alicujus potentiae comparantis. Dico autem esse formaliter tale, sive *esse in alio formaliter*, quod non est in eo potentialiter, ut album in nigro; nec virtualiter ut effectus in sua causa est; nec hoc dico formaliter esse in aliquo quod est in eo confuse et cum quadam commixtione, quomodo ignis est in carne non formaliter; sed dico esse formaliter in aliquo, in quo manet secundum suam rationem formalem et quidditativam, et *esse tale formaliter* est includere ipsum secundum suam rationem formalem praecisissime acceptam". *Reportata Parisiensia*, I, d. 45, q. 2, n. 5. Por ello, en la nota 2, p. 444, del excelente artículo del P. B. Baudoux ("De forma corporeitatis scotistica"): "Certo decipitur É. Gilson…", nos inclinaríamos a suprimir "certo". Existe, en Duns Escoto, una forma de corporeidad realmente distinta del alma mientras el alma no está ahí; pero, en el alma, la forma de corporeidad no tiene otra distinción real que la que implica la distinción formal en la unidad real del todo. La crítica dirigida contra P. Minges, en la nota 1 de la misma p. 444, puede recibir la misma respuesta. Dicho de otro modo, si, en la forma del todo, la de la corporeidad es realmente distinta, no lo es sino con aquella menor de todas las distinciones reales, que es la distinción formal, en la cual la entidad distintiva no es la existencia. Salvo error de nuestra parte (posible, pero no seguro) la forma de corporeidad no tiene más existencia actual distinta, en la forma del todo, en Duns Escoto que en Tomás de Aquino.

[32] Ver capítulo 5, pp. 387-397.

[33] Acerca del conjunto de esta cuestión, ver A. Fioravanti, O.F.M., "La distinzione fra l'anima e le sue facoltá nella doctrina del Ven. Giovanni Duns Escoto", *Studi Franciscani*, 1914 (1), pp. 235-244.

do que, según santo Tomás, las potencias del alma son realmente distintas de ella. También es sabido que, según Duns Escoto, ellas no son realmente distintas de ella. De ahí la conclusión casi inevitable de que Duns Escoto ha pensado en este asunto lo contrario de lo que había pensado santo Tomás. Sólo pedimos, para comenzar, que al menos se considere la posibilidad de una tercera hipótesis, puesto que es posible que Duns Escoto no haya pensado ni lo mismo que santo Tomás ni lo contrario, sino otra cosa. Si estuviera fundamentada, esta suposición conduciría a reconocer una vez más que las dos doctrinas son inconmensurables, de lo cual no deberíamos sorprendernos. Para que fueran conmensurables, sería preciso que las nociones de "identidad" y de "distinción" tuvieran ahí el mismo sentido. Ahora bien, se verá que no lo tienen. No se debe entonces definir el pensamiento de Duns Escoto por simple oposición al de santo Tomás, pues aun cuando lo contradice, la afirmación y la negación raramente tratan acerca del mismo objeto.

Nos encontramos aquí con la célebre distinción formal que, después de haber sido puesta en práctica en numerosas ocasiones por Duns Escoto, se transformará en los escotistas en un inagotable tema de especulación y a menudo en materia de controversia[34]. Filosóficamente hablando, ella parece inspirarse en una tesis cara a Avicena, y que el Doctor Sutil ha utilizado a menudo: a conceptos distintos corresponden realidades distintas. Ciertamente, éstas no existen necesariamente por separado, pero siempre existe en la realidad una distinción de ser correspondiente a la de nuestros conceptos. Se ha destacado en otro lugar este rasgo en la doctrina de Avicena, a propósito del argumento tan curiosamente pre-cartesiano del "hombre flotante", donde se prueba que, dado que un hombre que no sintiera su cuerpo sabría sin embargo que éste existe, el alma es un ser distinto del cuerpo. Agreguemos a esto que en una doctrina donde la quididad posee, si no una existencia actual, al menos una entidad propia, se concibe sin dificultad que una realidad distinta corresponde a sus conceptos. Tal es, de hecho, la primera característica de la distinción formal en Duns Escoto: un ser

[34] Acerca de la historia de la distinción formal, ver B. Jansen, "Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio Formalis", *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1929 (53), pp. 317-344 y 517-544. Del mismo modo, "Die distinctio formalis bei den Serviten und Karmeliten des 17 Jahrhunderts", *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1937 (61), pp. 595-601. Acerca de la doctrina, el artículo clásico sigue siendo el de Parthenius Minges, O.F.M., "Die distinctio formalis des Duns Scotus", *Theologische Quartalschrift*, 1908 (90), pp. 409-436. Es inmediatamente claro que el recurso a la distinción formal será inevitable. En efecto, considerada formalmente en sí misma, una potencia del alma es por definción un absoluto: "Si autem per potentiam animae intelligatur illa perfectio, quae praecedit naturaliter actum sicut ratio elicitiva actus, sive receptiva motionis objecti, illa praecise dicit absolutum" (*In Metaphysicam*, IX, q. 5, n. 5); por lo tanto, debe haber distinción entre las potencias, pero no necesariamente distinción de existencia actual.

posee tantas formalidades distintas cuantos conceptos de ellas puede formar el intelecto[35].

Su segunda característica es la de ser una distinción real, en el sentido en que, en la realidad, ella precede a todo acto del intelecto. En otras palabras, no son nuestros conceptos los que confieren a las formalidades su distinción; por el contrario, éstas fundan por su distinción la de nuestros conceptos. No es necesario, para ser real, que esta distinción sea actual, en el sentido de dos cosas que existen por separado[36], pero es preciso que a cada uno de estos términos en el pensamiento corresponda un dato distinto en la realidad. Se trata, como dice Duns Escoto, de la menor de las distinciones reales: *minima a parte rei*, pero ella es real, ya que aun cuando ellas pertenezcan a un único y mismo ser, dos formalidades son tan distintas como si pertenecieran a dos seres actualmente distintos[37].

Una de las razones que hacen dudar acerca del sentido de esta doctrina es que se pone espontáneamente el acento en el aspecto "distinción", cuando se lo debería poner en las realidades que la fundan. La imaginación busca en la distinción lo que puede distinguirlos, como si no fueran más bien sus naturalezas respectivas las que los pone como distintos. Sin embargo, Duns Escoto se ha esforzado en disipar esta ilusión. Él ha retornado a menudo a esta idea de que, para que una entidad sea distinta, ella debe en primer lugar ser, y ella es en la medida en que es una. Cuanto menos estricta es la unidad, menos distinto es el ser. Recordémoslo: en la parte baja de la escala se halla la *unitas aggregationis*, que es la de una suma de piedras y se reduce a la contigüidad de las partes en el lugar; por encima de ella, la *unitas ordinis*, en la cual todas las partes están liga-

---

35 Entendemos "distintos" en sentido fuerte, es decir: "irreductiblemente distintos". Cfr. "Similiter concluditur (sc. haec differentia) ex differentia objectorum formalium, quorum neutrum continetur in aliquo eminenter, et ex hoc in intellectu intuitive considerante, concluditur aliqua differentia, ante actum intellectus, eorum quae cognoscuntur intuitive". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 7, n. 43; t. 1, p. 282. Se observará esta distinción de la formalidad, objeto de una simple aprehensión, o, para decirlo mejor, de una visión del intelecto. Por supuesto, esto no contradice la tesis escotista de que en esta vida todo nuestro conocimiento es abstraído de lo sensible. La intuición de la esencia es siempre aquí abajo para nosotros la de una abstracción.

36 "Sed numquid haec distinctio dicitur realis? Respondeo: non est proprie realis actualis, intelligendo, sicut communiter dicitur, realis actualis illa quae est differentia rerum et in actu…". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 7, n. 43; t. 1, p. 282. Es lo que hace decir a muchos (especialmente B. Jansen, "Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio Formalis", p. 331, que "el realismo de Duns Escoto no tiene nada que ver con 'el universalismo' platónico". Ciertamente, la entidad de la quididad no es la de una Idea separada. ¿Pero qué era ésta en la opinión del mismo Platón? ¿Y no existe un rastro de platonsimo en toda doctrina que conceda a la esencia una entidad real y una antes de todo acto del intelecto?

37 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 7, n. 43, p. 282, fin.

das por su relación a un mismo término; por encima de ésta, la *unitas per accidens*, que supone la del orden pero le añade la información de un ser por otro; por encima de ella, está la *unitas per se*, que consiste en la unión de principios esenciales por sí en potencia y por sí en acto en la estructura del compuesto; finalmente, en la cima, se encuentra la *unitas simplicitatis*, que es la verdadera identidad, puesto que todo lo que se encuentra ahí no está solamente unido al resto, sino que es idéntico.

Estos son los tipos de unidad más notorios; pero entre las unidades de simplicidad o de identidad, es preciso ubicar aparte a la *identitas formalis*. Existe identidad formal, dice Duns Escoto, cuando lo idéntico incluye lo idéntico en su razón formal, esto es por sí e inmediatamente: "Voco autem identitatem formalem ubi illud quod dicitur sic idem includit illud, cui sic est idem, in ratione sua formali et per consequens per se primo modo". Se ve de inmediato que lo que es uno en virtud de esta unidad, es, por pleno derecho, distinto de lo que no está incluido en ella. Por ejemplo, si se da lo intelectual en un ser, todo lo que posee en común la forma de la intelectualidad es ahí inmediatamente distinto de lo que, en el mismo ser, tiene la forma de lo voluntario. Se trata aquí, como ya lo hemos observado, de una no-identidad más que de una distinción: "non identitas formalis potius quam distinctio dicenda". La mejor manera de expresarse sería entonces: esto no es formalmente aquello, y, en este sentido, es distinto de él[38]. Duns Escoto ha dado estas precisiones a propósito de la distinción de las personas en la unidad de la esencia divina, y fácilmente se entiende que insiste a propósito de esto en el aspecto positivo de la distinción. De todos los casos en los que se debe recordar que ésta no implica de suyo ninguna distinción actual, ninguno exige de manera más imperiosa que eso se haga. Sin embargo, aun ahí donde la identidad *real* está en su cima, ella no es una identidad *formal* para lo que se dice del Padre como Padre y del Hijo como Hijo. No se podría comparar en esto el ser finito con Dios[39], pero de cualquier ser que se trate, es siempre una no-identidad formal la que funda la distinción formal, de la cual ella es lo positivo y la realidad.

---

[38] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 7, n. 44; t. 1, p. 283. Cfr. "Intelligo per non identitatem formalem aliquorum, quando unum non est de formali ratione alterius, ita quod, si definiuntur, non pertineret ad definitionem ejus. Igitur per non identitatem formalem intelligo non identitatem quidditativam non pertinentem ad definitionem alterius, si definiretur". *Reportata Parisiensia*, I, d. 45, q. 2. Por ello Duns Escoto admite una distinción formal aún entre las categorías: *In Metaphysicam*, V, q. 6, n. 3 y VIII, q. 1, n. 6. La cantidad como tal no es la cualidad como tal, etc.

[39] En lo finito, la no-identidad formal pertenece siempre a un ser e suyo compuesto (Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 2, q. 7); en Dios, en quien lo infinito asegura la identidad absoluta, no existe ninguna parte real de ningún tipo: *In Metaphysicam*, IV, q. 2, n. 23. En otras palabras, la distinción de las formas no implica ninguna composición real en el ser divino.

Tal es el caso aquí. En el tomismo, dos formas sustanciales distintas definen siempre dos seres realmente distintos. En el escotismo, muchas formas sustanciales distintas no definen siempre muchos seres realmente distintos. De este modo, mientras que un ser tomista sólo puede tener una única forma, un ser escotista puede tener muchas de ellas sin dejar por ello de ser uno. Se dirá que ésta es la muy conocida doctrina de la pluralidad de las formas. A lo cual se debe responder: sí, ciertamente, pero no es una doctrina de la pluralidad de las formas tomistas. A lo cual se objetará que esto es una obviedad, pero responderemos a nuestra vez que lo que el historiador sabe en un principio lo pierde constantemente de vista en su interpretación. Por ello también, tantos intérpretes de Duns Escoto, no sólo tomistas sino también escotistas, no saben qué hacer con textos que les parecen expresar tendencias contrarias. Para resumir brevemente esta paradoja, digamos que el filósofo de la unidad de la forma no cesa de introducir en la sustancia distinciones reales, y que el filósofo de la pluralidad de las formas no cesa de refutar estas distinciones. Esto se entiende. La única causa del ser finito que es verdaderamente una y que asegura su unidad, en el tomismo, es su *esse*. Mientras éste esté ahí, ninguna distinción real destruirá la unidad del ser. Ahora bien, él no está ahí en el escotismo. Por lo tanto, si se introducen en el ser finito escotista distinciones reales, se lo fragmentará en muchos seres. Por ello Duns Escoto rechaza las distinciones de este tipo, pero como las esencias son tanto más ricas en inteligibilidad cuanto más nobles son, él admite que siempre se pueda distinguir formalmente las distinciones diversas de cada una. De ahí sus "formalidades", que nunca implican distinciones reales más que entre entidades simplemente formales. Por lo tanto, si verdaderamente existe pluralidad de las formas en el escotismo, lo cual todavía no sabemos, ella expresará la libertad de multiplicar las formas de la cual goza el metafísico desde que éstas no dividen el ser. Al menos así comprendemos de qué modo el mismo doctor que admite al menos seis formas en cada ser, no deja de repetir que los seres no deben ser multiplicados sin necesidad.

Hemos dudado en proponer en primer lugar esta interpretación general que, bajo esta forma, no podría convencer a nadie. Pero se trata menos de convencer que de comprender, y el análisis de los textos hará ver, por el estudio del caso preciso, lo que es razonable retener de ella.

La relación del alma con sus facultades es estudiada por Duns Escoto a propósito de un problema teológico: ¿en qué consiste la imagen de la Trinidad en el alma? Para iniciar una especulación filosófica acerca de la cuestión, Duns Escoto la formula de esta manera: ¿la imagen de la Trinidad consiste, en el alma, en tres facultades *realmente distintas*? Estas tres facultades serían el intelecto, la voluntad y la memoria, pero todo el esfuerzo del teólogo se dirigirá a las dos primeras [*de memoria modo non loquor*] como si, desde el tiempo de Agustín, la influencia de Aristóteles, de Avicena y de Averroes hubieran relegado a un

segundo plano a una doctrina que mal se insertaría en el peripatetismo. Pero sin embargo él no duda, y a falta de encontrar en Agustín una respuesta plena a la pregunta planteada de esta manera, ha tomado de él al menos su principio. Puesto que Agustín dice, en su *De Trinitate*, XIV, 8, 11: "La imagen debe buscarse en lo mejor de nuestra alma"; ahora bien, no hay en ella nada mejor que la esencia; por lo tanto, si la imagen reside en el intelecto y la voluntad, ellas no pueden ser realmente distintas de la esencia del alma, sin lo cual, siendo ésta mejor que ellas, ya no sería verdadero que la imagen se encuentra en lo mejor del alma. Agustín dice también en el *De Trinitate*, XV, 7, 12, que la memoria pertenece a la imagen, que representa al Padre; lo mismo para el intelecto, que representa al Hijo. Él justifica este último punto haciendo notar que la memoria perfecta es principio suficiente de la intelección. Digamos que ella es su acto primero, ya que el acto primero es el principio de la operación. Ahora bien, el intelecto también es principio de la operación. Dado que la memoria y el intelecto son los actos primeros de la misma operación, estas dos potencias no son realmente distintas, y lo mismo ocurre con la voluntad[40].

Tal es en efecto la posición del mismo Duns Escoto: las potencias del alma no son actualmente distintas ni entre ellas, ni de su esencia. La razón general que da de ello, utilizando el principio de Aristóteles de que la naturaleza hace siempre todo en función de lo mejor posible[41], es que la economía de medios siempre es preferible, cuando ella es posible: "paucitas sine multitudine est melior in natura, si sit possibilis". Por lo tanto, si era posible obtener actos diferentes con una única esencia, sin distinción real de las potencias del alma, se puede estar seguro de que la naturaleza lo ha hecho[42]. Esta conclusión es importante en sí misma, pero el principio del cual se deduce lo es más aún para la

---

[40] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 16, q. unica, n. 2; t. 2, pp. 569-570. Para los textos de san Agustín, ver *P.L.*, t. 42, c. 1044 y 1065. Es el mismo Duns Escoto quien establece la ecuación *mens=essentia*, de donde infiere su conclusión. Su metafísica de la esencia viene pues a insertarse en la doctrina de san Agustín. Él añade a esta doble autoridad agustiniana una tomada de Proclo, *Elementatio theologica*: "Omne immateriale est supra se conversivum", lo cual interpreta de este modo: "et sic intelligens et intellectum sunt idem realiter in anima; ergo potentia non differt ab essentia, et sic erit de aliis; quare nec inter se", *Opus Oxoniense*, II, d. 16, q. unica, n. 2; t. 2, p. 570. Observemos a propósito de esto que la voluntad no es lo más formal que existe en el alma racional: "ista intellectualitas, quae per se intelligitur per rationale, est idem homini essentialiter, immo ut actualissimum et completissimum in essentia", *Quaestiones Quodlibetales*, I, 12.

[41] Aristóteles, *De generatione et corruptione*, II, 10, 336 b 28.

[42] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 16, q. unica, n. 15; t. 2, p. 579. Cfr. *Opus Oxoniense*, II, d. 16, q. unica, n. 5, p. 572: "et cum pluralitas non sit sine ratione cogente ponenda; ergo". Él remite en otro lugar a *Physica*, I, texto com. 50, para la tesis de Aristóteles "commendantis Melissum prae Anaxagoram propter paucitatem prncipiorum, natura enim nihil facit frustra". *In Metaphysicam*, VIII, q. 1, n. 4.

interpretación general de Duns Escoto. Algunos dirán que es ya la "navaja de Ockham". En realidad, si es la navaja de alguien, es la de Aristóteles, pero para atenerse sólo al uso mismo que de ella hace Duns Escoto, es sobre todo la suya[43]. Siempre se debe recordar que esta doctrina que por una parte multiplica indefinidamente las formalidades[44] economiza de manera casi avariciosa los seres. Como buen escocés, Duns Escoto evita los gastos inútiles, excepto cuando se trata de dar, como es el caso de Dios, que da todo por nada. Pero hablamos aquí de la naturaleza, que es ecónoma, y debemos esperar que su intérprete le evite él mismo las divisiones superfluas o elimine aquéllas que otros han introducido ahí sin necesidad. En tanto que la esencia del alma basta para producir por ellas los actos diversos que ejercen sus facultades, no hay lugar ni para negar su existencia, ni para hacer de ella seres distintos de los cuales, en realidad, el alma puede prescindir para actuar.

Supongamos no obstante que se introduzca una distinción real entre el alma y sus potencias; ¿qué tipo de realidad deberá atribuírseles? Algunos dicen que ellas son accidentes que se siguen de la sustancia[45], y que, en este sentido, son realmente distintas de ella. Es imposible –aseguran– que una potencia del alma sea su esencia, puesto que la operación no es sustancia sino únicamente en Dios, cuya operación es su sustancia misma. Por ello, por otra parte, la potencia de Dios, que es principio de su operación, es la esencia misma de Dios, lo cual no es verdadero de ninguna criatura, ni aún del ángel, pues la *essentia* de lo creado siempre difiere de su *esse*, mientras que en Dios ella le es idéntica. Por lo tanto, en Dios hay identidad del *esse*, de la *essentia*, de la *potentia* y de la *operatio*, mientras que en la criatura, especialmente en el alma, siempre hay distinción entre el *esse*, la *essentia*, la *potentia* y la *operatio*[46]. Pero Duns Escoto no está

---

43 Existe en efecto un caso, de ninguna manera aristotélico, que justifica de manera decisiva este "principio de economía"; es el de Dios: "Quod autem ista paucitas sit nobilitatis, patet, quia aliter non competeret Enti nobilissimo, cui competit per unicam essentiam suam operari diversa". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 16, q. unica, n. 15; t. 2, p. 580.

44 Se vuelve a encontrar aquí el problema que acaba de ser discutido a propósito de la relación del alma con las partes del alma y también con la *forma corporeitatis*. Es útil, para comprender a Duns Escoto, seguirlo en la aplicación que él mismo hace de sus principios en los casos particulares.

45 Tomás de Aquino, *STh* I q76 a4 resp.

46 Tomás de Aquino, *STh* I q77 a1 resp. Acerca de la crítica de estos argumentos de santo Tomás por Duns Escoto, ver M. J. Grajewski, *The Formal Distinction of Duns Scotus,* Catholic University Press, Washington, D.C.: 1944, c. 8, pp. 155-169. Las posiciones de Tomás de Aquino y de Duns Escoto se exponen ahí con la misma fidelidad; la crítica escotista del tomismo (p. 164) que reprocha a la distinción real entre el alma y sus facultades el comprometer su unidad, naturalmente no tiene en cuenta al acto de ser, que, en el tomismo, es la perfección del alma. No hay que olvidar que si bien las facultades del alma son ahí realmente distintas de su esencia, ellas

convencido. Esto implica, dice, cometer un error acerca de la palabra *potentia*, que significa, a veces el principio de una operación, a veces lo contrario del acto. Ahora bien, Tomás argumenta como si fuera contradictorio que la esencia del alma, que es el acto, fuera al mismo tiempo potencia de operar. Nada es menos contradictorio, pues se ve bien que el alma no puede ser acto y potencia a la vez y bajo la misma relación, pero no se ve por qué ella no sería un acto dotado de un poder de operar. Duns Escoto añade de inmediato una observación muy digna de meditarse: "Además, éste pone en el alma una virtud activa con respecto a estas potencias, ya que el seguirse de la esencia supone en la esencia una virtud activa"[47]. A tal punto existe una magnitud y una profundidad en la manera que tienen los filósofos, y en ocasiones los teólogos, de no entenderse los unos a los otros, que se puede hablar con todo derecho de una incomprensión "profunda". Puesto que –Duns Escoto lo ve bien– para decir que las potencias se siguen de la esencia, es preciso que una fuerza activa las haga brotar de ahí; ahora bien, en la esencia tal como él mismo la concibe, no hay tal cosa; por lo tanto, él no ve de qué modo sería posible hacerlas brotar de ahí. Indudablemente, en el texto mismo que tiene ante sí y que discute, Tomás lo remite al artículo acerca del ángel, de donde resulta que, en la *essentia*, el principio activo es el *esse*. Pero cuando Duns Escoto piensa en este *esse*, él declara simplemente: *non capio*. Y, en efecto, esto no entra en sus perspectivas; sería contradictorio que un único y mismo espíritu pueda ver simultáneamente dos universos metafísicas diferentes.

Tomás dice también, en el mismo artículo de la *Summa* (I, q77, a1, resp.), que si el alma fuera sus potencias de operar, dado que ella es acto según su esencia, ella operaría siempre. Es una conclusión sofística, puesto que de que el alma sea acto según su esencia, resulta que ella está siempre en acto, pero no

---

tienen sin embargo un solo *esse*, que es el del alma misma. El malentendido estalla una vez más en Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 16, q. unica, n. 6, donde objeta: "Secunda ratio non valet; non enim sequitur, anima secundum essentiam suam est actus, igitur habens ipsam semper operatur, vel potest operari semper; sed bene sequitur, ergo semper est in actu. Nec est simile dare vitam et operari… quia anima est principium formale, quo vivum est vivum, quia ipsa formaliter dat esse vivum". Es toda la verdad escotista, pero no es toda la verdad tomista, en la cual, en tanto que principio formal del viviente como tal, el alma es además aquello por lo cual el compuesto ejerce el acto de ser. Ahora bien, sólo en virtud de este acto el compuesto es capaz de actuar: "Dicendum quod actio est compositi, sicut et esse; existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem quae consequitur formam substantialem, operatur" (*STh* I q77 a1 ad3). Por lo tanto, si, en esta doctrina, la operación del alma no fuera realmente distinta de su esencia, ésta no lo sería de su acto de ser (*STh* I q54 a3 resp.); ella sería Dios; pero si el compuesto no tuviera ahí su acto de ser, no habría ninguna unidad. Los puntos de contacto de las dos doctrinas son a menudo puntos de intersección.

47 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 16, q. unica, n. 5; t. 2, p. 572.

que opera siempre, ni tampoco que siempre pueda operar. Alcanzamos aquí un punto donde el malentendido alumbra con toda claridad el sentido último de las dos doctrinas que él contrapone, por tanto, en una doctrina del *esse*, es verdad que una esencia que de suyo es acto es siempre totalmente todo lo que ella puede ser, puesto que ella es de suyo eficaz en virtud de su acto de existir; en una doctrina de la *essentia*, por el contrario, los problemas de eficacia no competen a la metafísica de la esencia, sino a la metafísica de las causas. Desde este segundo punto de vista, el argumento tomista es en efecto inoperante, pues ya no basta con que una esencia esté formalmente en acto para que pueda operar. Cuando está formalmente en acto, corresponde a su esencia dar la vida, pero no operar, ya que ella da el ser al viviente a título de principio formal, pero en otro orden, el de la causa eficiente, ella es principio de sus operaciones[48].

Estas discusiones técnicas tienen un trasfondo teológico, o más bien religioso. La teología de Duns Escoto es una ciencia práctica cuyo fin propio es conducir al hombre a la salvación eterna. Ahora bien, para el hombre, llevar a cabo su salvación es alcanzar a Dios, ¿y cómo lo alcanzaría verdaderamente si no es a través de su esencia? No sólo lo exige la nobleza del ser humano, sino su naturaleza misma, ya que se puede discutir para saber si el hombre gozará finalmente de Dios más por el intelecto o más por la voluntad. Es importante saberlo, pero mucho menos que decidir si la potencia del alma, cualquiera que fuere, por la cual el hombre puede alcanzar a Dios, es o no realmente distinta de su esencia, pues, si lo es, será preciso reconocer que el alma nunca será bienaventurada por su esencia, sino por accidente. En esta hipótesis, el alma alcanzaría a Dios a través de algo realmente distinto de sí misma. ¿No se debería entonces hablar de un "intelecto bienaventurado" más que de un alma bienaventurada, dado que, en tanto que realmente distinto del alma, él recibiría la visión beatífica a la manera de un intelecto separado?[49].

Sean cuales fueren las intenciones últimas de Duns Escoto, es su doctrina misma la que nos importa. Ella consiste en sostener que "la esencia del alma, sin distinción real ni de razón, es principio de una pluralidad de acciones sin que haya diversidad real de potencias, en el sentido en que ellas serían, ya sea partes

---

[48] "Nec est simile dare vitam et operari, quod scilicet sicut est principium vivendi per essentiam, ita est principium operandi per essentiam, etc.; quia anima est principium formale quo vivum est vivum, quia ipsa formaliter dat esse vivum; sed anima est principium operationis secundum quod reducta ad genus causae efficientis, et sicut ars se habet ad effectum, scilicet in genere principii effectivi. Est igitur ibi (sc. *STh* I q77 a1 resp.) aequivocatio quantum ad immediationem; uno enim modo est sic, et alio modo non sic; est enim anima immediatum principium formale essendi, et immediatum principium operandi; sed non similiter se habet ad causam formalem et ad effectivam; non enim oprtet quod habens formam sit semper in actu secundo". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 16, q. unica, n. 6; t. 2, p. 573.

[49] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 16, q. unica, n. 15; t. 2, p. 580.

del alma, ya sea accidentes, ya sea sus relaciones; puesto que no es necesario que una pluralidad real en el efecto acuse una pluralidad real en la causa; dado que la pluralidad puede proceder de una unidad ilimitada"[50]. La verdadera dificultad no consiste en saber si se debe distinguir realmente el alma de las potencias, sino más bien, siendo dado que ellas no son realmente distintas de ella, en saber en qué sentido sigue siendo posible distinguirlas de ella.

La respuesta de Duns Escoto a esta cuestión debe ser sopesada con cuidado, porque ahí se encontrará la clave de toda una serie de textos de los cuales, considerados uno a uno, el examen más literal no siempre descubre el sentido. Su punto de partida es la noción, inspirada en Dionisio, de la *continentia unitiva*... Esta "inclusión unitiva" incluye contenidos de naturaleza compleja, pero determinada. Ella no contiene elementos totalmente idénticos, ya que elementos de este tipo no tendrían necesidad de ser unidos, ni elementos que, después de la unión en su continente, seguirían siendo distintos de la misma manera que lo eran antes de ser unidos en él. Ella contiene elementos que, *realmente* "uno", siguen siendo no obstante *formalmente* distintos; dicho de otro modo, que son idénticos con una identidad real, y sólo constituyen una única cosa, en el seno de la cual permanecen formalmente distintos.

Este texto clave debe ser leído en el latín del mismo Duns Escoto[51], pues nada puede alcanzar su precisión y fuerza. Los contenidos de estos "continentes unitivos" son *unum realiter;* ellos son *idem identitate reali*, pero no son idénticos bajo todas las relaciones, puesto que permanecen, en su identidad real, formalmente distintos. Esto no tiene nada de sorprendente para nosotros, dado que sabemos desde hace tiempo –a decir verdad desde nuestro estudio de la absoluta simplicidad de Dios– que la distinción formal nunca atenta contra la unidad real, pero aquí se descubre mejor el valor universal de este principio, que puede servir de hilo conductor en el laberinto de los textos y de las controversias acer-

---

[50] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 16, q. unica, n. 16; t. 2, p. 580.

[51] "Secundum Dionysium 5 c. *De divinis nominibus*, continentia unitiva non est eorum quae omnino sunt idem, quia illa non uniuntur; nec est eorum quae manent distincta ista distinctione qua fuerunt distincta ante unionem; sed quae sunt unum realiter, manent tamen distincta formaliter, sive quae sunt idem identitate reali, distincta tamen formaliter". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 16, q. unica, n. 17; t. 2, p. 581. Esta tema de la unidad que contiene la diversidad atraviesa todo el *De divinis nominibus*. Por ejemplo, c. 2, 11; *P.G.* t. 2, c. 652, y c. 4, 12; (*P.G.* t. 3, c. 710, pero no hemos logrado encontrar ahí la fórmula "continentia unitiva". Se le aproxima el c. 4, "unitivam quamdam complexionem" (*Dionysiaca*, t. 1, p. 229, trad. R. Grosseteste), y, en el c. 5, los artículos 7 a 10. Duns Escoto ha traducido quizá aquí a Dionisio en su propia lengua, pero también es posible que la fórmula se encuentre en una de las traducciones de Dionisio y que se nos haya escapado. La referencia a Dionisio acerca de este punto es de todas maneras importante. Ella muestra a Duns Escoto buscando en la línea neo-platónica del "uno" la virtud metafísica unificante que necesita para superar el pluralismo de las esencias.

ca de estos textos, donde el Doctor Sutil, que aquí merece verdaderamente su título de honor, algunas veces pone en la sustancia una pluralidad de formas distintas y otras rechaza hacer de ellas cosas realmente distintas, y las reduce a la unidad real del individuo. Todos estos textos dicen verdad, pero cada uno desde su punto de vista, puesto que siempre hay *unidad de ser actual* y *pluralidad de seres formales* en una sustancia cualquiera. El ser actual de cada forma se funda por modo de unidad en el de la sustancia, pero cada forma conserva el ser de su formalidad propia. Por ello, precisamente, una única y misma forma, así nutrida de muchas otras, puede darles su ser actual ejerciendo sus operaciones. Por otra parte, se ve claramente que ella las ejerce. En el hombre, por ejemplo, no existe *realmente* forma de la corporeidad, pero sí existe *formalmente* una, sin la cual el alma no tendría cuerpo para animar. Pluralismo del ser formal en la unidad del ser actual: sólo a la luz de este principio se puede comprender la estructura metafísica de lo real tal como la ha concebido Duns Escoto[52].

Es cierto que, en su doctrina, el alcance explicativo de este principio es universal. Es lo que permite comprender que el ser contenga unitivamente, es decir en una unidad real de ser, trascendentales tales como *unum*, *verum*, *bonum* y también otros, que son formalmente distintos a la vez entre ellos y con respecto a él[53]. Este mismo principio permite comprender que el alma contenga unitiva-

---

[52] En la "continencia unitiva", el continente incluye en primer lugar, a título de contenido, a todas las formalidades superiores requeridas para constituir su esencia. De este modo, una "blancura" particular incluye esencialmente las razones de "blancura", "color", "cualidad sensible" y "cualidad" en general, que le son superiores. El continente unitivo contiene además las propiedades [*passiones*] que se siguen de su naturaleza, y, aunque ellas le sean posteriores dado que se siguen de ella, no son cosas distintas al continente. Tal, por ejemplo, el ser, cuyas propiedades trascendentales no son realmente distintas, pero que sin embargo son formalmente distintas las unas de las otras (el bien no es formalmente lo verdadero, etc.) y lo son del ser mismo (*bonum*, como tal, no es formalmente *ens* como tal). Duns Escoto va a llegar a decir que los trascendentales se distinguen del ser "formalitate… reali et quidditative", (Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 16, n. 17; t. 2, p. 582). Existe pues una "distinción formal real", o, si se prefiere, real en el orden de la formalidad, que no va en contra de la unidad ontológica absoluta del ser, su continente unitivo. Y es necesario que así sea: "aliter metaphysica concludens tales passiones de ente, et illas considerans, non esset scientia realis" (*Opus Oxoniense*, II, d. 16, n. 17; t. 2, p. 582). De este modo, la metafísica es una ciencia "real", y no una simple lógica, porque las *passiones entis* sobre las cuales ella opera son tantas realidades distintas las unas de las otras, y del ser mismo, en virtud de distinciones reales en el orden de la formalidad.

[53] La doble primacía, de "comunidad" y de "virtualidad" atribuida al ser por Duns Escoto inquieta a uno de sus intérpretes, que ve en esta carencia inicial de unidad un gérmen de disolución y de fragmentación de la doctrina (T. Barth, O.F.M., "De fundamento univocationis apud J. D. Scotum", *Antonianum*, 1939 (14), p. 391). Esto no es cierto. La primacía de comunidad se extiende a todos los géneros, especies e individuos, así como a sus partes, es decir al orden completo de

mente, es decir en la unidad real de un solo ser, potencias tan formalmente distintas como el intelecto y la voluntad: “sicut ergo ens continet unitive rationis unius, veri et boni et aliorum, sic anima continet potentias istas unitive, quamquam sint formaliter distinctae”[54]. Duns Escoto insiste en ello con una fuerza poco común, pero que se revela ineficaz para prevenir los malentendidos. Recordemos no obstante con él que todo lo que el entendimiento puede aprehender por un concepto distinto posee una realidad formal distinta: “omni entitati formali correspondet adaequate aliquod ens”[55]. De este modo, el ser y el uno nunca existen por separado, pero, si existieran por separado, la razón formal del uno sería distinta de la del ser, ya que habría precisamente “uno” y “ser”. Ahora bien, esta distinción quiditativa real que existiría entre ellos si ellos existieran por separado, no subsiste menos para la razón en tanto que existen en conjunto. Avancemos: el orden de los elementos formales distintos que contiene la esencia es el mismo para la razón, en el interior del ser que los contiene, que el que sería en realidad si ellos existieran actualmente por separado. Por ejemplo, si el ser y sus trascendentales pudieran existir por separado, el ser vendría en primer lugar, el uno en segundo y lo verdadero en tercero. Estas cuasi pasiones del ser tienen a la vez, en nuestro pensamiento, la misma distinción formal y el mismo orden formal que tendrían entre ellos, con respecto al ser, si existieran por separado en la realidad. Ahora bien, repitámoslo, es exactamente de este modo que el intelecto y la voluntad están unitivamente contenidos en el alma. Desde el

---

la esencia, donde todo *includit ens quidditative*. La primacía de virtualidad comprende todo aquello por lo cual el ser puede ser determinado, es decir “conceptus qualitativos differentiarum ultimarum et passionum” (Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, n. 8). En efecto, el ser finito es así y no se puede reducir la segunda primacía a la primera sin hacer de ella una suerte de ser de Parménides, cosa que no es. Desde el plano de los trascendentales, las diferencias determinan al ser en tanto que ser; ellas no se deducen de él, pero no se le añaden a título de entidades existencialmente distintas; su realidad actual es su realidad. Se puede rechazar el formalismo escotista, pero no ser escotista y rechazarlo, pues el ser, precisamente en tanto que tal, no es uno; él es ser, y el uno, precisamente en tanto que tal, no es ser. Es uno. El ser es unívoco porque no es ninguna otra cosa que ser. Se puede preferir otra metafísica, pero no querer que el escotismo sea diferente de lo que es.

54 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 16, q. unica, n. 17; t. 2, p. 582. Esto se aplica a la singularidad, pues el grado superior de ser, que contiene a los otros, nunca está realmente separado de ellos: “Cuicumque enim gradui realis entitatis, correspondet realis unitas. Sicut tamen in aliis unitive contentis non est separatio realis, nec etiam potentialis, sic natura cui intellectus tribuit intentionem speciei, quae dicta est esse in re, est communis sicut commune est potentiale in re, nunquam separatur ab alia perfectione unitive secum contenta, vel ab illo gradu in quo accipitur differentia individualis. Cum etiam nunquam fiat in rerum natura nisi sub determinato gradu, nunquam est ab illa separabilis, quia ille gradus cum quo ponitur, est secum unitive contentus”. *In Metaphysicam*, VII, q. 8, n. 19.

55 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 12, q. 2, n. 6.

punto de vista tomista, la dificultad que existe para comprender esta posición es inversa a la que existe, para el escotista, para comprender la de santo Tomás de Aquino. El escotista reprocha a la distinción real de las potencias del alma el multiplicar los seres sin necesidad, mientras que, en el tomismo, las potencias no tienen *esse* propio, sino que, como todos los accidentes, sólo existen por el de su sustancia. El tomista reprocha a Duns Escoto identificar aquí la operación con la sustancia, como si el alma fuera Dios, mientras que, en el escotismo, la unidad del ser es la de una forma virtualmente inclusiva de las otras formas constitutivas de ese ser. Cuando, al plantear el problema a propósito de los ángeles, santo Tomás toma su respuesta de la distinción de *esse* y *essentia*[56], él traza desde un principio la línea divisoria de las doctrinas. Un antiguo escotista observaba con razón que Tomás distingue siempre, mientras que Duns Escoto une siempre, pero con la misma razón se podría sostener lo contrario, pues ambos distinguen y unen, pero no de la misma manera. En el tomismo, Dios es el único ser cuya esencia es idéntica a su *esse;* es preciso, en los otros seres, que su esencia, y todo lo que se sigue de su esencia, sea realmente distinto de su *esse*. En Duns Escoto, no existe *esse* entendido de ese modo, y no es de ese modo, sino por la modalidad esencial de la infinitud, como Dios se separa de las criaturas. La absoluta simplicidad divina no es ahí la del *esse* puro, sino la de la identidad real en la infinitud de ser. Por tanto, es posible, en el escotismo, mantener bajo las distinciones formales una unidad real en la criatura, sin que esta unidad sea de ninguna manera la de la simplicidad divina. Su unidad no es la de un *esse* al cual serían idénticas sus operaciones y sus potencias, sino la de la forma de un todo que, en razón de su finitud esencial, carece de la simplicidad propia de la infinitud.

Es este tipo de multiplicidad en la unidad la que caracteriza el alma escotista. El intelecto es intelecto; la voluntad no es sino voluntad; el alma no es sino alma; ni la esencia de la voluntad ni la esencia del intelecto son la esencia del alma en tanto que alma, lo cual quiere decir que ellas son formalmente distintas de ella. Pero consideremos este todo que es el compuesto humano. Él es tal por su forma, que es el alma, y como sólo él es sustancia, sólo ella existe realmente como forma de esta sustancia. Por ello, desde el punto de vista del ser actual, el intelecto y la voluntad no tienen otro ser actual que el suyo: "non quod sint essentia ejus formaliter, sed sunt formaliter distinctae, idem tamen identice et unitive"[57].

---

[56] Tomás de Aquino, *STh* I q54 a3 resp.

[57] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 16, q. unica, n. 18; t. 2, p. 582. Duns Escoto remite aquí, de manera muy sugestiva, a lo que ha dicho de los atributos divinos, cuya identidad real en la absoluta simplicidad de Dios no impide que sean formalmente distintos de Él y los unos de los otros. De ese modo se comprende mejor que los escotistas hayan disertado a placer acerca de la

Con el apoyo de esta posición, Duns Escoto reconoce un sentido aceptable a la fórmula tomista: las potencias del alma surgen o brotan de su esencia. En efecto, ellas emanan de ella, dado que son sus potencias operativas. También, en este sentido, Agustín tenía razón en considerar la unidad del alma y la trinidad de sus potencias como una imagen de la Trinidad divina. Sólo una imagen, ya que cada una de estas potencias no contiene formalmente más que su propia perfección, mientras que, en tanto que infinitas por esencia, cada una de las personas divinas las contiene a todas; una imagen, sin embargo, puesto que la distinción de las potencias en el seno de la unidad real se encuentra ahí escrupulosamente salvaguardada.

jerarquía de los modos intrínsecos de la esencia divina, cuya unidad no es alterada en nada por su distinción formal. El modo de razonamiento es por otra parte el mismo aquí que en el análisis de los "momentos" de la naturaleza o de la vida divina. Él "imagina" una sucesión de momentos distintos, según el orden en que se condicionarían si se sucedieran verdaderamente en la realidad: "Imaginandum est ergo quod anima quasi in primo instanti naturae est natura talis, in secundo instanti est operativa, sive potens operari secundum hanc operationem vel illam, et potentiae, quae sunt principia operationum, continentur unitive in essentia". *Opus Oxoniense*, II, d. 16, q. unica, n. 18; t. 2, pp. 582-583. El orden imaginado sigue, en los dos casos, la jerarquía de las distinciones formales, pero no se debe confundir la realidad formal de cada formalidad con la realidad de ser actual que la sustancia debe a su causa.

CAPÍTULO VIII

EL CONOCIMIENTO INTELECTUAL

En los escritos de Duns Escoto encontramos diseminados un gran número de observaciones acerca de los sentidos propios, el sentido común, la imaginación y sus objetos, que un estudio de su psicología, llevado a cabo en función de ella misma, debería tomar en consideración. La mayoría son fragmentarios, ocasionales y no permiten saber si Duns Escoto ha reflexionado personalmente acerca de estas cuestiones[1]. A menudo se encuentra ahí también un simple eco del aristotelismo común a los teólogos de su tiempo, de manera que recopilarlos conduce a reencontrarse con una parte de la doctrina enseñada por el *De anima*.

No ocurre lo mismo con cuestiones psicológicas sobre las cuales se ha fijado la atención del teólogo cuando comentaba el texto de Pedro Lombardo. Duns Escoto las ha meditado largamente, y cada una de las soluciones que ha terminado por adoptar han sido precedidas por investigaciones profundas, a menudo incluso verdaderas visiones de conjunto, para asegurarse de los resultados obtenidos por sus predecesores. Él se involucra personalmente ahí, y se ve con claridad al teólogo en pleno trabajo de elaboración doctrinal, escuchando a los filósofos, juzgando sus respuestas y eligiendo entre ellas, no sin rectificar y puntualizar aquellas que cree poder retener. El orden mismo en el que las toma no carece de interés. Evidentemente, no es el que seguiría un tratado filosófico, pero tampoco se lo describiría correctamente calificándolo de teológico. En efecto, se podían seguir un gran número de órdenes diferentes en ocasión del texto de las *Sentencias*. En cuanto a la elección de las cuestiones filosóficas a introducir en el comentario, él era prácticamente libre. Cuando cree que ha llegado el momento de llevar a fondo el estudio de un problema, Duns Escoto comienza por lo general por dilucidar las nociones más importantes en sí mis-

---

[1] Una visión de conjunto del problema, ver los textos reunidos por el P. P. Minges, O.F.M., en *Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, I, pp. 146-181; K. Werner, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des J. Duns Scotus,* Wien, 1877 (siguiendo al *De rerum principio*); P. Tochowiccz, *Joannis Duns Scoti de cognitionis doctrina,* Fribourg (Suiza), 1926 (igual sentido); O. Lacombe, "La critique des théories de la connaissance chez Duns Scot", *Revue thomiste,* 1930 (35), pp. 24-27; 144-157; 217-235; junto con la respuesta del P. S. Belmond, "Le mécanisme de la connaissance d'après Duns Scot", *La France Franciscaine,* 1930 (13), pp. 285-323.

mas, aquellas cuya interpretación general comanda la solución de los problemas que siguen. Es de este modo, como se ha observado en su lugar, que la noción de *ens infinitum* precede toda la especulación teológica cuyo objeto ella define. Del mismo modo aquí. Dado que tiene que decir qué es la imagen de Dios en el hombre, y dado que, para hacerlo, tiene que dilucidar la naturaleza de nuestro conocimiento intelectual, Duns Escoto comienza por meditar acerca de la noción de *species intelligibilis*, que en efecto encontraremos en el centro de los problemas concernientes al conocimiento del intelecto humano.

1. Intelecto y especie inteligible

Al tratar la imagen de Dios en el hombre, Duns Escoto pregunta "si, en la parte intelectiva propiamente dicha, se encuentra la memoria propiamente dicha, es decir el intelecto en posesión de una especie inteligible anterior, con una anterioridad de naturaleza, al acto de intelección"[2]. De este modo, la memoria propiamente dicha es reducida al intelecto propiamente dicho, y la pregunta consiste en saber si, desde el punto de vista de las condiciones de ejercicio, la especie inteligible debe estar ya presente para que el intelecto pueda ejercer su acto. La respuesta de Duns Escoto es afirmativa, y la justificación que propone de ello interesa al conjunto de su noética[3].

Era una cuestión controvertida de su tiempo: "In ista quaestione sunt multi modi dicendi", pero la manera más simple de responder a ello era negar la existencia de las especies inteligibles, o, al menos, afirmar que el acto de intelección puede producirse sin ellas[4]. Duns Escoto sostiene, por el contrario, la necesidad de la especie para que la intelección sea posible. En efecto, siempre

---

2 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 1; t. 1, p. 398. Acerca del conocimiento intelectual, ver el libro bien documentado de Reinhold Messner, O.F.M., *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus*, *mit kritischer Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles*, Herder, Freiburg i.Br., 1942.

3 *Memoria* puede tener tres sentidos: 1° la facultad conservadora de las especies pasadas en tanto que pasadas; 2° la facultad conservadora de las especies de los objetos en sí mismos, existan o no; 3° esta misma facultad como principio de un acto de conocimiento actual, es decir un acto segundo, como lo entiende Avicena. Se trata en primer lugar aquí de la memoria entendida en el segundo sentido; el tercero será examinado a continuación, Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 3, q. 4, n. 8.

4 Godofredo de Fontaines pone en duda que se pueda explicar la intelección sin admitir la existencia de la especie inteligible: *Quodlibets*, ed. J. Hoffmans, IX, q. 19, pp. 273-274: "Immo est dicendum quod nihil fit in intellectu possibili nisi ipsa intellectio…", etc. Es el "ipsum intelligere" el que puede llamarse "species sive forma" (p. 275). Cfr. *Quodlibets*, X, a. 12.

es preciso que el objeto preceda a la intelección, sin lo cual el intelecto no tendría nada para conocer. Esto, que es verdad en general, lo es particularmente cuando se trata de conocer lo universal. Para que el intelecto pueda conocer un universal, es preciso que éste esté presente. La noción misma de objeto así lo exige, pues qué es un objeto de conocimiento que no fuera real[5]. Duns Escoto lo repetirá bajo todas las formas: “objectum secundum per se conditionem objecti praecedit actum, universale vero est per se conditio objecti intellectus”; y también: “universale est conditio objecti praecedens actum intelligendi”; o bien: “requiritur quod objectum secundum proprium rationem objecti praecedat actum”[6].

Este principio es confirmado, por otra parte, por la naturaleza propia del conocimiento intelectual considerado tanto desde el punto de vista de su objeto como desde el de su acto.

En primer lugar, desde el punto de vista del objeto, puesto que si se suprime la especie inteligible, sólo queda en presencia el intelecto y el objeto singular conocido por su especie. Se ha pretendido que el intelecto pueda, iluminándolo, ver lo universal en el singular sin que sea necesaria una especie inteligible de lo universal, pero ¿de qué modo podría el intelecto ver lo que no está ahí? Una única y misma especie no puede ser representativa a la vez de un singular y de un universal, ya que toda especie es a la medida de su objeto, singular si es singular, universal si es universal. Ninguna podría representar dos objetos formalmente distintos, ni un mismo objeto bajo dos razones objetivas formalmente

---

5 Presente, para ser conocido; real, para ser cognoscible. Se trata naturalmente de una realidad de ser entendido en el sentido escotista. En tanto que cada formalidad es una realidad realmente distinta (con esta distinción que se da entre realidades formales: *realiter formaliter*), un mismo objeto real puede causar muchos conceptos distintos, cada uno de los cuales exprese un objeto real distinto. De este modo, el concepto del género tiene por objeto al género; el de la especie, a la especie, etc. Si estos conceptos distintos no correspondieran a objetos distintos, serían ficciones, y nuestra metafísica equivaldría a una lógica. “Essentia una specie, quantumcumque simplex, ut albedo, nata est ex se diversa objecta facere praesentia intellectui possibili”. En efecto: “Omnis differentia prior naturaliter omni actu rationis, videtur differentia realis; objecta naturaliter praecedunt actus, et distinctio objectorum distinctionem actuum, maxime quando haec illam causat, ut hic sumitur; ergo differentia intentionis, quae est in conceptibus, concludit priorem in objectis, quae erit realis”. *In Metaphysicam*, VII, q. 19, n. 5-6.

6 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 3, q. 4, n. 1 y n. 4. Este último texto repite Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 5; t. 1, p. 402 c. Acerca del universal en sentido lógico, ver J. Carreras y Artau, *La doctrina de los universales en Juan Duns Scot*, Vich, 1931, y Stefan Swiézawski, “Les intentions premiéres et les intentions secondes chez Jean Duns Scot”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1934 (10), pp. 205-260. El universal en el sentido real es la naturaleza común absolutamente tomada, determinable a la universalidad por el intelecto: *In Metaphysicam*, VII, q. 18, n. 6.

opuestas. En síntesis, el universal sólo puede ser objeto del intelecto por una especie inteligible que lo represente; es necesario por tanto poner esta última para que sea posible el conocimiento del universal[7].

Esto no es menos necesario desde el punto de vista del intelecto agente y del ejercicio de su acto. Asegurarnos de ello será para nosotros, por otra parte, una primera ocasión para ligar el conocimiento con el intelecto humano tal como Duns Escoto ha concebido su estructura. En cuanto a su noción general, el intelecto agente seguirá siendo en el escotismo tal como lo había concebido Aristóteles. Es una potencia activa, capaz de hacer inteligible todo, y cuya acción debe tener como término un efecto real, puesto que él actúa como el arte sobre la materia, y nadie duda de que el arte produzca algo en la materia sobre la cual actúa. De este modo, el intelecto agente *potest habere actionem realem* cuyo efecto, dado que se trata de una acción real, es *aliquid reale*. Este efecto real debe ser recibido por algo. Ahora bien, no puede ser recibido en el intelecto agente, cuya naturaleza es producir, no padecer. Tampoco puede serlo en el fantasma, ya que éste está ligado a lo singular y a la extensión, de manera que, si recibiera ahí el efecto del intelecto agente, perdería su aptitud para representar lo universal. Por otra parte, tampoco el intelecto posible, facultad de lo universal en virtud de su inmaterialidad, sería apto para recibirlo. Es preciso que el intelecto agente produzca en el intelecto posible un efecto real que sea universal. Tal es la especie inteligible, y es imposible prescindir de ella, puesto que si se reduce la operación a la acción del intelecto agente sobre el intelecto posible, sin producción de la especie, ya no se comprende de qué modo puede operar el conocimiento de lo universal. Para que éste pueda ser conocido, recordemos, él debe estar ahí; ahora bien, él no está ahí ni en el intelecto posible ni en la especie sensible o el fantasma; entonces, sólo puede ser producido por el intelecto agente[8].

---

7 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 2; t. 1, p. 399; y n. 5, p. 402 a. Cfr. "Objectum est praesens intellectui possibili in cognitione abstractiva ante actum elicitum, nisi per aliquod repraesentativum, quod voco speciem, et sic habeo propositum". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 10, p. 407.

8 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 3, q. 4, n. 4. Cfr. "Omnis autem actio realis habet aliquem terminum realem; ille autem terminus realis non est in phantasmate, quia intellectus agens nihil causat in phantasmatibus, quia illud receptum esset extensum, et ita intellectus non transferret objectum ab ordine inordinem, nec illud esset magis proportionatum intellectui possibili quam phantasma; ergo est in intellectu possibili, quia nihil recipitur in intellectu agente; illud autem primum causatum non potest poni actus intelligendi, quia primus terminus actionis intellectus agentis est universale in actu; universale autem in actu praecedit actum intelligendi, sicut praedictum est in antecedente, quia objectum sub ratione objecti praecedit actum". *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 8; t. 1, p. 404.

Esta explicación soluciona de una vez dos puntos importantes. La naturaleza de la especie inteligible y la de la abstracción. Duns Escoto admite con Aristóteles que lo propio del intelecto agente es hacer universal aquello que de suyo no lo es, o hacer conocido en acto aquello que sólo es conocido en potencia, es decir cognoscible. Como dice Averroes[9], y como Duns Escoto se complace en repetir con él: si las esencias de las cosas fueran abstraídas de la materia y universales en acto a la manera de las Ideas de Platón, no necesitaríamos un intelecto agente para conocerlas. Pero esto no es así, y es un punto muy importante a comprender si se quiere limitar como se debe la entidad propia de la "naturaleza común" en el escotismo. Esta entidad es real y su realidad no deja de afectar la manera según la cual Duns Escoto concibe la abstracción, pero si la *naturaleza* como tal tiene una entidad propia, lo *universal* como tal no tiene ninguna. Para emplear un lenguaje que no es el suyo, pero que utiliza en ocasiones a fin de situar su doctrina, se podría decir que, si hay en Duns Escoto algún "realismo" de la naturaleza común y de la esencia, no se encuentra en él ningún "realismo" del universal. Toda la existencia del universal se reduce a la aptitud de algo para representar el objeto bajo el aspecto de universalidad. Este algo es la especie inteligible misma. De ahí la función propia del intelecto agente. Hacer universal lo que no lo es, una fórmula desprovista de sentido si ella no significa que "el intelecto agente hace algo representativo del universal de lo que fue representativo del singular". En la fórmula *facit de eo*, el *de* puede entenderse materialmente o virtualmente. De cualquier manera que se lo entienda, la fórmula significa que la acción del intelecto agente tiene por efecto un "representativo de objeto bajo la razón de universal". Pero para ser representativo es necesario ser. El intelecto agente no produce la "representación"; él causa un "ser representativo". De este modo, "la acción real del intelecto agente tiene como término una forma dotada de existencia real (*formam aliquam realem in existentia*), que representa formalmente al universal en tanto que universal, sin lo cual su acción no podría terminarse en el universal bajo su razón de universal". He aquí lo que se produce en el acto de intelección: el intelecto agente causa, en el intelecto posible que la recibe, una forma apta para representar como universal el objeto que la especie sensible representaba como singular. Esta forma es la especie inteligible, gracias a la cual un universal se ofrece al intelecto como objeto[10].

---

9 Averroes, *De anima*, ed. Venise, 1574, III, com. 18; f° 161, donde el Comentador insiste sobre la transferencia de un orden a otro que exige el acto de intelección.

10 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 8; t. 1, p. 405. *Reportata Parisiensia*, I, d. 3, q. 4, n. 4. En el n. 6, Duns Escoto hace notar que si el intelecto agente no dispusiera él mismo de un objeto propio, tal como la especie inteligible, es porque no tendría ser propio: "Unde non diceret (Aristóteles) intellectum posse separari, nisi concederet eum habere operationem sibi propriam, in qua non dependeret essentialiter a parte sensitiva". El alcance de estos argumentos es general.

Es bastante difícil de precisar, sin falsearla en un sentido o en otro, lo que caracteriza la posición propia de Duns Escoto en este punto. Una vez más, lo vemos enfrentarse a su principio familiar: los seres no deben ser multiplicados sin necesidad, pero aquí su respuesta es rápida: hay necesidad de poner las especies inteligibles, puest que no es posible explicar sin ellas la operación del intelecto agente. Ahora bien, si no hubiera operación, no habría existencia; y negarle una de las condiciones necesarias para su ejercicio no es por otra parte hacerle honor, sino deshonrarlo, y esto solo bastaría para agotar el debate, ya que a su principio de economía de los seres se le debe oponer este otro, no menos importante: "quod necessitas est semper dignificare naturam mobilem, quando non apparet aliquid manifeste repugnans". Ahora bien, sería degradar al extremo la dignidad del intelecto el negarle la especie inteligible, gracias a la cual él puede tener su objeto presente sin estar obligado a mendigarlo de las facultades inferiores del alma, con las cuales, en tanto que potencia del alma, él sólo tiene una unión contingente [*cum quibus contingenter unitur in ratione potentiae*]. ¿No sería inconveniente que el sentido y las otras potencias inferiores tuvieran su objeto presente y que sólo el intelecto no pueda gozar de la presencia del suyo? ¿O que su objeto sólo le fuera presente en el de las facultades inferiores? No se debe dudar en decir que el objeto de esta potencia noble entre todas le es supremamente presente, y tan presente como es posible serlo, antes del acto de intelección. Sólo la especie inteligible permite decirlo[11], y, al afirmar su existencia, estamos muy lejos de multiplicar los seres sin necesidad.

Estas observaciones sugieren quizá lo que Duns Escoto tenía como lo más importante al discutir este problema. Atribuir al intelecto agente especies inteligibles era para él el medio más seguro para no someterlo a las especies sensibles, y para separar al ser del alma intelectiva separando su operación. Cuando se lo vuelve a leer después de la advertencia que acaba de hacernos, Duns Escoto se vuelve más claro. Si el intelecto se distingue de la sensibilidad como potencia del universal, capaz de componerlo o de dividirlo por el juicio y de ligarlo por silogismos, ¿cómo no atribuirle un objeto propio, realmente distinto del del sentido? Se trata de asegurar al intelecto "aliquam operationem sibi propriam sine potentiis inferioribus"; el intelecto no estaría separado del cuerpo como lo incorruptible lo está de lo corruptible "nisi potest habere operationem propriam non dependentem a parte sensitiva"[12]; si se vincula su operación con

---

Parece que ellos deberían bastar para desisitir de sostener que Duns Escoto no admita especie inteligible en la intuición del objeto primero. Sea lo que fuere que se diga, Ockham es, en este punto, la antítesis de Duns Escoto.

[11] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 22; t. 1, p. 417. Cfr. *In Metaphysicam*, VII, q. 18, n. 7.

[12] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 10, p. 406.

el fantasma de la imaginación, será preciso decir que el intelecto "in operatione sua dependet ab illa potentia cui contingenter conjunguitur"[13]. ¿Pero por qué multiplicar los indicios? Una fórmula terminante ya ha dicho todo: "intellectus agens nihil causat in phantasmatibus"[14]. Se trata aquí de una operación bastante diferente de aquélla que se denomina generalmente "abstracción", cuyo nombre, significativamente, Duns Escoto no pronuncia aquí. El intelecto agente escotista no trabaja sobre el fantasma para abstraer de él lo que fuere; él no abstrae, ni extrae, ni transforma nada; él causa y produce lo inteligible en virtud del poder que le confiere su separación del cuerpo. En esta doctrina, todo afirma la autonomía del orden de la inteligibilidad.

Había entonces una razón profunda para vincular este problema con el de la "memoria", puesto que un intelecto, tal como aquél del que habla Duns Escoto, es a la vez la fuente y el lugar de sus inteligibles. Por ello, habiendo observado que su doctrina de la especie inteligible parece responder a la intención de Aristóteles, él añade poco después: "Expressius tamen est ad istud intentio Augustini"[15], ¡y cuánta razón tiene esta vez! Las inferencias a las cuales recurre para establecer que la *memoria* de Agustín requiere especies inteligibles entendidas de este modo, ciertamente son apenas convincentes, ya que ni el mismo Agustín ha dicho nada de ello, pero no se podría dudar de que Duns Escoto sea fiel aquí a la antigua inspiración agustiniana. El alma intelectiva del escotismo trabaja para liberarse, en el interior mismo del peripatetismo, de los lazos que lo someten al cuerpo organizado del cual ella es la forma en la doctrina de Aristóteles. Si el Estagirita hubiera podido leer esta parte de la obra de Duns Escoto, sin duda habría reconocido algunas fórmulas. Pero, aún con mayor seguridad, se hubiera preguntado por qué ahí se hablaba de él.

Por clara que sea en sí misma, esta posición deja abierto otro problema, del cual es inseparable, y que Duns Escoto no piensa evitar: totalmente independiente como es del fantasma en el ejercicio de su acto, el intelecto agente no deja de tener necesidad de él. ¿Qué relación existe entre la especie sensible y la especie inteligible? ¿Colaboran y por qué?

Volvemos a encontrarnos aquí con una de las primeras conclusiones a las cuales nos había conducido el estudio de Duns Escoto, pero ella toma esta vez un sentido propiamente noético. Es verdad: de hecho, el hombre no piensa sin imágenes; pero, por derecho, el intelecto humano debería poder prescindir de ellas. No retornaremos a este punto, que ya hemos examinado largamente, pero

---

[13] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 14, p. 409. La unión es contingente *in ratione potentiae* porque, precisamente en tanto que potencia de operación intelectiva, el intelecto no implica, de suyo, unión con la potencia sensitiva.

[14] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 8, p. 404.

[15] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 14, p. 409.

es importante sopesar sus consecuencias para el problema que nos interesa. Ellas se resumen en lo siguiente: aunque no conozca nada en general sin imaginarlo en el singular, la manera según la cual nuestro intelecto agente lo hace sugiere que él podría, por derecho, no hacerlo. No se entendería que en un intelecto capaz en sí de intuición inteligible, aún el conocimiento abstractivo fuera idénticamente lo que es en un intelecto naturalmente incapaz de tal intuición[16].

Esto puede apreciarse en la manera según la cual Duns Escoto describe el papel de la especie sensible y del fantasma en la producción de la especie inteligible. Es el de una causa cuyo concurso es necesario para el acto de intelección, pero que sigue estando subordinada al intelecto. Por otra parte, si esto fuera de otro modo, no se comprendería que la especie sensible, que es producida por un singular que ejerce una acción singular, pueda representar en el intelecto lo universal y lo inteligible. Problema tanto más urgente para Duns Escoto cuanto no se trata en él de una acción cualquiera del intelecto agente sobre o en la especie sensible. Es preciso que, en presencia de la especie sensible, la especie inteligible brote del intelecto agente como de su verdadera fuente. Es lo que en efecto se produce. Duns Escoto admite sin reservas que el objeto singular engendra en el sentido una especie que no lo representa bajo el aspecto de un universal, sino de un singular. Admite del mismo modo que esta especie singular es causa parcial de la producción de la especie inteligible. Sólo es preciso observar que la otra causa parcial es el intelecto agente, cuya función es precisamente engendrar una especie de la misma naturaleza que él, es decir inteligible y capaz de universalidad[17]. En otras palabras, el intelecto agente ya no está actualmente en condiciones de producir lo inteligible sin el concurso de lo sensible, y, en este sentido, sólo es su causa parcial; no obstante, aún *pro statu isto*, la especie

---

16 Esto es cierto, recordemos, *pro statu isto*; cfr. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 19; t. 1, p. 414. Es claro, pues, que nuestra condición presente no prejuzga en nada la estructura ni los poderes de nuestro intelecto precisamente en tanto que intelecto. Por ello, la famosa *conversio ad phantasmata*, sostenida por Duns Escoto, no es requerida ahí por nuestro intelecto como tal: "talis est connexio istarum potentiarum, scilicet phantasiae et intellectus, pro statu isto, quod nihil intelligimus in universali nisi cujus singulare phantasiamur; nec est alia conversio ad phantasmata, nisi quod intelligens universale imaginatur singulare ejus; nec intellectus videt quod quid est relucens in specie intelligibili videt illud in suo singulari viso per virtutem phantasticam in phantasmate", *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 19; t. 1, p. 414. La *colligantia virtutum* se reduce pues a lo siguiente: estas dos facultades del alma ejercen siempre simultáneamente dos actos esencialmente distintos. Para las repercusiones de esta doctrina en el conocimiento que ejerce el alma separada, ver *Reportata Parisiensia*, IV, d. 45, q. 2, n. 16 ss., donde Duns Escoto habla de un cierto Doctor "qui ponit vivificationem animae et intellectus". *Vivificatio* totalmente filosófica, por supuesto.

17 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 15; t. 1, pp. 410-411.

inteligible es, a semejanza del intelecto, el padre que verdaderamente la produce.

Llegados a este punto, comencemos a discernir en sus grandes líneas la estructura del acto de intelección. En el origen se encuentra la presencia real del objeto, capaz de actuar sobre el sentido y de engendrar una especie a la imagen de su propia singularidad: “in primo signo naturae est objectum in se vel in phantasmate praesens intellectui agenti”. El objeto inteligible estaría presente en sí si actuara por conocimiento intuitivo; él está al menos presente en el fantasma cuando se trata de conocimiento abstractivo, como es el caso aquí[18]. En este momento, en tanto que estas dos causas parciales están presentes al intelecto posible, como el agente lo está al paciente, la especie inteligible es engendrada por el intelecto agente en el intelecto posible: “in secundo signo naturae, in quo illa sunt praesentia intellectui possibili ut agentia passo, gignitur species in intellectu possibili”. Finalmente, en tanto que la especie inteligible es producida de este modo, el objeto se transforma por ella en cognoscible para el intelecto: “et tunc in tertio per speciem est objectum praesens sub ratione cognoscibilis”[19]. En este sentido, la inteligibilidad precede siempre a la intelección, pues ésta no es, propiamente hablando, la producción de lo inteligible por el intelecto agente, sino más bien, como se verá, la modificación pasiva del intelecto posible por la especie inteligible que produce el intelecto agente.

Provisto de este modo de los objetos de conocimiento que él mismo se procura, el intelecto agente es una suerte de memoria inteligible siempre lista para su acto. Duns Escoto se encuentra, en este punto, en conflicto con Avicena, cuya posición contraria era conocida desde hacía mucho tiempo. Lo era en todo caso, al menos, desde que santo Tomás de Aquino la hubo refutado en su *Contra Gentes*, II, 74: “De opinione Avicennae qui posuit formas intelligibiles non conservari in intellectu possibili”. Al remitir a su lector al *Naturalium*, VI de Avicena, él resumía de este modo la posición del filósofo árabe: una vez producidas, las especies inteligibles no pueden conservarse en un órgano corporal, puesto que son inmateriales; ellas no pueden subsistir en sí mismas, ya que serían Ideas platónicas, es preciso que, cada vez que ejercemos un acto de intelección, las especies inteligibles fluyan del Intelecto agente separado en nuestro intelecto posible, confundiéndose entonces el adquirir el saber con adquirir el hábito de volcar nuestro intelecto posible hacia el Intelecto agente separado para

---

[18] Punto fuertemente destacado, Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 21, p. 416.

[19] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 16, p. 411. Esto es lo que explica que una “ciencia” entera pueda ser una con la unidad de su objeto primero, como la metafísica lo es con la unidad del ser en tanto que ser; pues si sólo hubieran fantasmas imaginables, ninguna ciencia estaría incluida en la unidad inteligible de un único objeto; *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 21, pp. 415-416.

recibir de él la especie inteligible correspondiente. Aun cuando no ha profundizado esta parte de la obra de Avicena, Duns Escoto casi no podía ignorar esta doctrina. Él mismo la resume remitiendo al texto de *Naturalium*, VI que, se sabe, es el *De anima* de Avicena. Sin embargo, ¡Duns Escoto no está seguro de que ésta haya sido la doctrina de Avicena! En primer lugar, le es igual que Avicena la haya sostenido o no: "An hoc senserit Avicenna an non, non curo". Luego, si verdaderamente la ha sostenido, se lo puede excusar de ello: "tamen poste bene excusari". Aun si se tiene en cuenta la preocupación de justicia de la cual da prueba generalmente Duns Escoto frente a los filósofos, parece que Avicena tuviera derecho a favores especiales. Decimos bien: Avicena mismo, y no su doctrina, que Duns Escoto rechaza completamente en este punto. Nada más diferente del intelecto posible de Avicena, desprovisto de especies inteligibles y en la espera constante de este maná celestial, que el intelecto-memoria de Duns Escoto, grávido de especies inteligibles que él mismo no deja de producir y que él conserva. No se encuentra aquí en Duns Escoto ningún rastro de Avicenismo; y no es sorprendente, ya que se trata de la individualidad del intelecto agente, problema en el cual se halla directamente comprometido el destino sobrenatural del hombre; no obstante, curiosamente, es esto mismo lo que hace indulgente a Duns Escoto ante el filósofo árabe, puesto que él ve bien que, a su manera, que es falsa, Avicena se preocupa aquí por asegurar al hombre una salvación "filosófica", y, en el fondo, religiosa.

Ocurre que, hace notar Duns Escoto, Avicena admite que existe un orden entre las Inteligencias, y dice que la última Inteligencia envía la especie inteligible a nuestro intelecto. Platón ya enseñaba que sólo conocemos una cosa dirigiendo nuestro intelecto hacia la Idea de esta cosa; de la misma manera, según Avicena, adquirimos el conocimiento y conservamos la ciencia de aquello que la impresión sensible nos dispone a conocer por una conversión de nuestro intelecto hacia la Inteligencia que influye naturalmente sobre él. Este último punto es importante para quien quiere llevar a cabo el salvataje de Avicena. En efecto, si alguien quisiera rescatarlo, ¿qué diría? Este salvador benévolo, *qui vellet salvare Avicennam*, la interpretaría de la siguiente manera: existen en el intelecto humano dos clases de especies inteligibles. Una, abstraída de lo sensible, subsiste ahí aún mientras el intelecto no ejerce su acto: la otra, debido a la influencia de la Inteligencia hacia la cual se orienta, no subsiste cuando el intelecto no ejerce el acto de conocerla. Ahora bien, añade Duns Escoto, no es necesario que esta segunda clase de especie subsista, pues la Inteligencia siempre la brinda naturalmente al intelecto que se orienta hacia ella, a la manera según la cual algunos dicen que conoce el intelecto separado, "sed per influxum specierum a Deo, non ab Intelligentia"[20]. Duns Escoto ha observado, en algunos de sus

[20] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 7, n. 25; t. 1, p. 420. Cfr. "Et istum duplicem modum intelligendi ponunt etiam ipsi, qui multum nituntur improbare opinionem praedictam Avicennae.

predecesores, una suerte de colisión entre el avicenismo y la doctrina agustiniana de la Iluminación divina. Que Avicena pueda haber pensado aproximadamente como ellos no hace verdadera su doctrina; pero el hecho de que se haya equivocado casi como algunos cristianos invita al menos a excusarlo.

Sea lo que fuere de este punto, la doctrina en cuestión es falsa, dado que la ciencia o la sabiduría de un intelecto son *su* ciencia y *su* sabiduría. Si los objetos de nuestro conocimiento, que son las especies inteligibles, subsistieran fuera de nosotros y en alguna Inteligencia separada, nunca habría en nosotros ningún saber adquirido y verdaderamente nuestro. Pero prestemos mucha atención a la manera según la cual el Doctor Sutil critica en este punto a Avicena, y no imaginemos que adhiere con ello a la posición de Tomás de Aquino. Es la especie escotista, y no la tomista, la que conserva nuestro intelecto agente, es decir una especie inteligible más semejante a la que le daría una Inteligencia que a la que resulta, en el tomismo, de la *conversio ad phantasmata*.

Esto no es una inferencia del historiador; el mismo Duns Escoto la expone, y nada es de más ayuda para situar su posición personal con respecto a este punto, y con respecto a su interpretación general del conocimiento intelectual. Lo que ha dicho de ello, desde el prólogo al *Opus Oxoniense*, como una de las cosas más urgentes para decir, recibe aquí la plenitud de su sentido. Algunos pretenden que el objeto propio del intelecto unido al cuerpo sea la quidividad de la cosa material, que sólo existe en tal o cual singular. Si esto fuera así, tendrían razón en agregar que, sin la *conversio ad phantasmata*, el intelecto no puede alcanzar su objeto. En efecto, dado que el fantasma representa lo singular, y que el objeto del intelecto es la quidividad de lo singular, el intelecto debe necesariamente volverse hacia el fantasma para contemplar ahí la naturaleza universal existente en el singular. Pero, observa Duns Escoto, esta respuesta carece de validez: "haec responsis nulla est". El intelecto sólo puede conocer en primer lugar el singular o el universal. No puede ser el singular, dado que quienes sostienen esta tesis enseñan que sólo se lo conoce por reflexión. Es el universal, pero es contradictorio sostener que se pueda conocer el universal en el singular. No es posible, al menos, si se trata de un verdadero universal, es decir conocido *secundum totam suma indifferentiam*. En un sujeto singular, lo universal se limita a la singularidad del sujeto. En un objeto como el fantasma, lo universal sólo es representado restringido a la singularidad del sujeto que engendra la especie sensible. Por tanto, es imposible, en cualquier sentido que se lo entienda, que el intelecto se dirija al fantasma para contemplar ahí lo universal. Éste no está ahí.

Ponunt enim quod intellectus conjunctus intelligit per conversionem ad inferiora et sensibilia a quibus recipit species, sed intelligit per conversionem ad superiora, a quibus recipit species intelligibiles". *Reportata Parisiensia*, I, d, 3, q. 5, n. 5.

Hay aquí confluencia de la teología, de la metafísica, de la noética y de la psicología. Teológicamente, el objeto propio del intelecto agente no puede ser la *quidditas rei materialis*, dado que el alma bienaventurada es capaz de ver a Dios. Metafísicamente hablando, no puede serlo, ya que la metafísica en sí tiene como objeto al ser considerado en su indiferencia total con respecto a lo sensible y a lo inteligible: *scientia prima scibilis primi*. No lo es tampoco desde el punto de vista de la noética, puesto que conocemos lo universal, y es contradictorio que lo conozcamos en lo sensible. Finalmente, también la psicología se opone a ello, pues nuestro intelecto agente, parte de la sustancia "hombre", es en sí mismo una forma inteligible unívocamente comparable al intelecto angélico. ¿Necesitan los ángeles, que conocen perfectamente la quidilad de la cosa material, un fantasma para conocerla? Lo mismo ocurre en nosotros. La quididad sólo existe en un sujeto singular, pero el intelecto puede conocerla en sí misma, sin conocer que ella existe ahí. El error de la posición adversa aparece aquí con claridad. Consiste, una vez más, en desconocer la indiferencia esencial de la quididad como tal con respecto a la singularidad y a la universalidad. Lo que en primer lugar ve el intelecto en lo singular es la *natura communis*, y gracias a ésta es posible el conocimiento de lo universal, ya que "no está incluido en la quididad, en tanto que es quididad, que exista en lo singular, aunque sólo exista realmente en él"[21].

Duns Escoto nos satisface. Todos los actores se reúnen en la escena y se dan la mano. Como al comienzo de un último cuadro, cada uno de ellos resume para nosotros en pocas palabras su papel particular en el conjunto de la acción, en un último esfuerzo para hacérnosla comprender. Todos están ahí: el intelecto agente, el intelecto posible, el fantasma y la especie inteligible. Ninguno puede faltar sin que la obra se derrumbe. Tampoco, *pro statu isto*, el fantasma con la naturaleza común que él vehicula, puesto que su presencia simultánea al acto de intelección es necesaria en el conocimiento abstractivo, el único que está en el presente a nuestra disposición. Por tanto, es útil conservar el lenguaje común, siempre y cuando se lo interprete correctamente. Digamos, si se quiere, que el intelecto "abstrae"[22] la especie inteligible del fantasma por el cual la imagina-

---

[21] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 7, n. 28; t. 1, p. 423. Esto, por supuesto, no impide que el intelecto sea la causa del universal como tal: *In Metaphysicam*, VII, q. 18, n. 8.

[22] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 7, n. 28; t. 1, p. 423. Cfr. "Ideo intellectus convertitur ad phantasma, non sicut ad objectum, nec sicut ad aliquid repraesentativum sui objecti; sed convertitur ad illud sicut passivum (pues se trata del intelecto posible) ad activum, a quo recipit suam perfectionem. Si enim intellectus de novo recipit speciem per abstractionem a phantasmate, tunc convertitur ad phantasma sicut passivum ad activum. Si vero intellectus habet speciem, tunc phantasia coagit ad intensionem ejus, et tunc intellectus convertit se in intelligendo ad phantasma, non sicut ad activum suae speciei de novo, sed sicut ad intendens suam speciem". *Reportata Parisiensia*, I, d. 3, q. 5, n. 12. Existe pues, a decir verdad, doble *conversio ad phantasmata*: una

ción se representa el objeto particular, pero en el sentido en que la engendra y la produce. Digamos también, si uno se atiene a ello, que el intelecto se dirige hacia los fantasmas, pero en el sentido en que el intelecto posible recibe la especie inteligible a la vez del fantasma y del intelecto agente, lo cual permite conocer el objeto al mismo tiempo que se lo imagina. El análisis nos conduce una vez más a la pregunta fundamental: ¿cuáles son las contribuciones respectivas de la especie sensible y del intelecto para el conocimiento del objeto?

2. La causa de la intelección

Buscar la causa de una intelección o de una volición (el problema es el mismo) no es investigar acerca de la producción de una sustancia, ya que las intelecciones subsisten en ausencia de sus objetos; ni tampoco de una acción, de una pasión o de una relación. La intelección y la volición son cualidades. Más precisamente, son cualidades de esta primera especie en la cual, según Duns Escoto, consisten todas las perfecciones de las sustancias espirituales otras que Dios[23]. Una cualidad también supone una causa que la produzca o la engendre, y el principio se aplica a las operaciones inmanentes como la intelección. Precisemos sin embargo que, aunque la *intellectio* no sea la *notitia*, ésta, que es el "conocimiento" propiamente dicho, no ha sido engendrada aparte de la "intelección" a la cual acompaña. No hay lugar para buscar una causa distinta. Determinar la causa de la intelección es decir exactamente por qué el intelecto conoce, o, mejor aún, por qué el hombre conoce; puesto que siempre son los sujetos los que actúan: "actiones sunt suppositorum"[24]. Se habrá explicado de manera integral el conocimiento si se dice por qué el hombre ejerce el acto de intelección.

---

que consiste en la conformidad de operaciones del intelecto y de la imaginación cuando ellas operan sobre el mismo objeto, pues no se puede conocer nada sin imaginarlo, la otra, la conversión del intelecto posible a la especie sensible cuya acción sufre, es una *conversio passivi ad activum*.

[23] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 8, n. 32; t. 1, p. 427. Las cuatro especies de cualidad comúnmente reconocidas serían: 1, *habitus et dispositio;* 2, *potentia et impotentia;* 3, *passio et passibilis qualitas;* 4, *forma te figura*. La intelección no puede entrar en la cuarta especie de cualidad ni en la tercera, pues éstas son únicamente corporales; ni en la segunda, que sólo incluye la potencia natural (algo que la voluntad no es) y su contrario. Por lo tanto, ella sólo puede pertenecer a la primera.

[24] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 8, n. 34; t. 1, p. 429. Ver S. Belmond, O.F.M., "L'intellect actif d'aprés Jean Duns Scot", *Revue de philosophie*, 1930, pp. 31-54.

Una primera solución del problema concede sólo al intelecto la producción total de la intelección. Dudamos de que deba adjudicársele un único nombre propio a esta doctrina, ya que se trata más bien de una posición, o, si se prefiere, de una tendencia común a muchos predecesores de Duns Escoto. Con todo rigor, podría imponérselo a san Agustín, según quien, aun en la sensación, el alma es activa, pero Duns Escoto no aceptaría de buen grado no tener a san Agustín de su lado, y, de hecho, él negará que esa haya sido su doctrina. Guillermo de Alvernia no sería una hipótesis imposible. A decir verdad, sería sin duda difícil encontrar en la Edad Media una doctrina del conocimiento que niegue *absolutamente* toda colaboración del objeto en el acto de intelección, pero existen razones para pensar que Duns Escoto se dirige aquí a una o muchas doctrinas que entienden esta colaboración de manera tal que la reducen prácticamente a la nada.

Se trata en todo caso de agustinianos, que se apoyan, no sin cierta de razón, en el *De Genesi ad litteram*, XII, 16 y en el *De Trinitate*, X, 5, donde está expuesta la doctrina de la sensación concebida como acto del alma[25]. Tesis auténticamente agustiniana, pero que reconoce explícitamente, en el mismo Agustín, que no habría conocimiento si no hubiera objeto. Éste cumple una función necesaria, que sólo puede ser la de una causa. Ahora bien, es posible demostrar que el objeto se comporta en la intelección como una causa distinta del intelecto, ya que si éste último fuera su causa total, como es una causa natural y un acto, él conocería siempre. Nada podría impedírselo, ni en él, puesto que siempre está naturalmente en acto, ni fuera de él, ya que en esta hipótesis el objeto no cumple

---

[25] "In ista quaestione est una opinio quae attribuit totam activitatem respectu intellectionis ipsi animae, et imponitur Augustino…", etc. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 9, a. 1, n. 2; t. 1, p. 432. Duns Escoto pone en duda que Agustín lo haya sostenido, y no tiene dificultad en citar textos donde él dice, por ejemplo, que "res… congenerat in nobis notitiam sui", *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 9, a. 1, n. 3, p. 434. Lo cual es exacto, pero, en este sentido general, sería preciso, con Berkeley, negar la existencia de las cosas para negarlo. La generalidad de esta tendencia, ciertamente agustiniana, a reducir al mínimo la causalidad activa del objeto (por otra parte indispensable) se ve en muchos de los diversos testimonios citados a propósito de esto por los historiadores. S. Belmond ("L'intellect actif d'aprés Jean Duns Scot", *Revue de philosophie*, p. 231) piensa en Pedro Olieu, llamado Olivi (cfr. *France Franciscaine*, (12), pp. 312-318); también en Petrus de Trabibus (texto en E. Longpré, O.F.M., "Pietro de Tratibus, un discepolo di Pier Giovanni Olivi", *Studi Franciscani*, julliet-sept. 1922), quien sostiene (texto en E. Longpré, O.F.M., "Pietro de Tratibus, un discepolo di Pier Giovanni Olivi", *Studi Franciscani*, julliet-sept. 1922, pp. 277-278) que en presencia del objeto, y sin intelecto posible, el intelecto agente produce todo y no padece nada. Cfr. O. Lacombe, "La critique des théories de la connaissance chez Duns Scot", pp. 145-150. Por otra parte, Faustino Prezioso, O.F.M., "L'attivitá del soggeto pensante nella gnoseología di Matteo d'Acquasparta e di Ruggiero Marston", *Antonianum*, 1950 (25), cita (pp. 10-12) un interesante texto de Tomás de York, *Sapientiale*, VI, c. 26, y también a Roger Bacon en el *De multiplicatione specierum.*

ninguna función. Ahora bien, esto no es así. No depende sólo de nosotros tener o no intuiciones sensibles, signo seguro de que la presencia del objeto colabora en el acto de intelección.

No todos quienes sostienen esta posición la defienden de la misma manera. Ciertamente, ellos no niegan que la presencia del objeto sea necesaria, pero reducen su función algunas veces a la de una causa *sine qua non*, otras a la de un "término" de la intelección, y otras a la de un "excitante". Ahora bien, para admitir una *causa sine qua non*, sería preciso introducir un quinto género de causas, y dado que las cuatro causas conocidas explican de manera suficiente cualquier efecto, no se ve qué función atribuir además a esta quinta. Duns Escoto, se puede observar al pasar, no tenía ninguna simpatía por el ocasionalismo, una de las tentaciones permanentes de los agustinianos. En cuanto a hacer del objeto un "término", lo cual es, o un "excitante", lo cual también es, supone admitir implícitamente que el acto de intelección es imposible sin él, esto es que él coopera ahí, sea que haga algo ahí, sea simplemente que sea ahí causa material pasiva, lo cual también es un modo de verdadera causalidad. De todas maneras, no se evitará la consecuencia de que, si el objeto no fuera causa parcial de la intelección, ésta nunca cesaría[26].

A esta tesis que pone del lado del intelecto toda la actividad de la intelección, Duns Escoto opone diametralmente otra, que pone toda la actividad en el objeto. Esta vez es posible identificar sin lugar a dudas al adversario. Es Godofredo de Fontaines. Este último quizá hubiera protestado contra la intención que se le adjudica aquí, pero es a él a quien ha apuntado Duns Escoto, y es su doctrina la

---

[26] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 9, a. 1, n. 3, p. 434. La tesis de la "excitatio sive occasio formandarum in se specierum" ya ha sido discutida, sin nombre de autor, por M. de Aquasparta, *Quaestio de cognitione*, III, ed. Quaracchi, 1903, p. 282. Mateo observa (p. 284): "Ista positio magnorum magistrorum est de multum sublimium, tamen hanc videtur sequi aliqua inconvenientia". Él tampoco admite que el fantasma sólo sea "objectum excitativum" (p. 289); él es "objectum motivum". Por el contrario, Roger Marston había sostenido "quod in anima sensitiva non fit aliqua species quae multiplicetur ab objecto in eam (*Quaestiones disputatae*, Quaracchi, 1932; *De anima*, q. 8, p. 396). En cuanto al alma intelectiva, él discute la opinión del "solemnis modernus doctor", Enrique de Gante (*Quodlibeta*, IV, q. 21 y V, q. 14), quien niega la existencia de las espcies inteligibles, apoyándose en Avicena (Marston, q. 9, p. 413), pero sin razón según Marston (q. 9, p. 415). Discute a continuación la teoría de la instrumentalidad de la especie (Gil de Roma, *Quodlibeta*, V, q. 21), que Duns Escoto discutirá a su vez y que nosotros (no sin escrúpulos) pasamos por alto para resumir. Marston la rechaza (q. 9, p. 418), y luego critica la tesis de la iluminación del fantasma (p. 420), igualmente criticada por Duns Escoto, lo cual muestra que la discusión del Doctor Sutil se inserta en un marco ya establecido. La solución de Marston, profundamente agustiniana (p. 422) ayuda también a comprender cuánto hay de inspiración agustiniana en la técnica aristotélica de Duns Escoto.

que reconstituye el *Opus Oxoniense*, "sicut colligitur ex diversis locis sic opinantis", para destruirla con mayor seguridad.

Tal como la entiende Duns Escoto, esta tesis viene a sostener "que el alma intelectiva, en tanto que intelectiva, no tiene ninguna actividad ni causalidad con respecto a la intelección". Esto parece evidente en lo que concierne al intelecto posible, sea desnudo, o aun informado por la especie inteligible cuya existencia por otra parte niega el autor de esta tesis. Quien dice posible dice algo pasivo y que se halla del lado de la materia. ¿Se admitirá que lo posible sea acto y que la causa material sea causa eficiente? Sostener que el intelecto en potencia de intelección pueda causar la intelección equivaldría a sostener que el móvil puede moverse por sí mismo, que el aire se ilumina a sí mismo en presencia del sol, o que la madera no es calentada por el fuego, sino que se calienta a sí misma en presencia del fuego.

Menos evidente en lo que concierne al intelecto agente, esta posición no deja de sostener que él no puede causar nada efectivamente en el intelecto posible, y, cosa notable, por la misma razón. Pues en tanto que el intelecto agente y el intelecto posible sólo forman un único sujeto, decir que uno actúa sobre el otro equivaldría a sostener que el intelecto puede actuar sobre sí mismo.

En realidad, pareciera que ocurre aquí como en el caso de la luz y de los cuerpos luminosos. Para transformarse en luminoso, un cuerpo debe cumplir dos condiciones: ser "diáfano" y ser iluminado por una fuente luminosa [*lux*]. Al iluminar el cuerpo, la luz no lo hace pasar de ninguna manera de la potencia al acto; no le hace sufrir ninguna transformación; simplemente, él ya era diáfano antes de ser iluminado, y, al iluminarlo, esta causa eficiente extrínseca que es la fuente luminosa hace de este cuerpo oscuro un cuerpo luminoso: "producit corpus tale ad esse tale, formaliter perficit illud corpus". Existe inducción de una cualidad formal sin ninguna modificación del sujeto. Del mismo modo aquí: el intelecto agente no es causa eficiente de nada en el intelecto posible, y, si encuentra ahí una luz, ella es producida por Aquel que, al crear el alma, ha creado ahí simultáneamente estas dos facultades. El objeto, cooperando con esta luz del intelecto, causa la intelección; en efecto, para conocerlo, el intelecto no tiene que hacer nada en particular. Le basta con ser la luz que es para que el objeto devenga inteligible, como le basta a la luz ser ella misma para que un cuerpo diáfano, pero oscuro sin ella, devenga por ella un cuerpo luminoso.

Por tanto, no es el intelecto, sino el objeto mismo, el que causa a la vez la intelección y la volición, no a título de causa eficiente, sino como concurriendo ahí formalmente a título de inteligible. Esta fórmula, en principio sibilina, ofrece en el fondo un sentido simple. Tengamos presentes los dos intelectos y el fantasma; bajo la luz constante del intelecto agente, la especie inteligible brilla en el fantasma, sin tener otra cosa que hacer que ser la forma misma que es. La única dificultad que queda entonces es explicar de qué modo el fantasma puede

mover al intelecto posible. Pero esto también puede comprenderse, pues aunque algunas potencias del alma estén ligadas al cuerpo y una no lo esté, todas son potencias de la misma alma. No sería sorprendente que una potencia localizada en una parte del cuerpo que no sea la imaginación fuera modificada por la de la imaginación; tampoco es sorprendente que la potencia imaginativa actúe por el fantasma sobre el intelecto, que no está en la imaginación ni en otro lugar, sino en ninguna parte[27].

Duns Escoto ha sometido esta doctrina a un examen demasiado preciso como para no haber visto que, a pesar de todo, el intelecto agente realizaba ahí aún algo, dado que, al iluminar el fantasma, aunque no sea más que por su acción ordinaria y permanente, hace brillar ahí al menos la forma inteligible, pero esto no excusa a Godofredo del reproche de suprimir la eficacia del intelecto. En efecto, éste no causa nada que no esté ya formalmente en el fantasma; la acción causal que se le atribuye no es productora de nada; ella se reduce a una suerte de "contacto espiritual" de esta luz con el fantasma, cuyo único efecto es separar las condiciones individuantes que impiden a este último informar al intelecto posible. Una vez acabada esta *remotio prohibentum*, el fantasma sigue siendo la única causa activa de la intelección. Indudablemente, la luz del intelecto agente es igualmente necesaria, pero su eficacia es, propiamente hablando, la de Dios, que ha creado esta luz en el intelecto posible. Por lo tanto, a menos que se admita que Dios produzca inmediatamente en nosotros todas nuestras intelecciones, se debe reconocer que sólo el fantasma causa todas las acciones de la parte intelectiva del alma, tanto las intelecciones como las voliciones[28].

---

27 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 9, a. 1, n. 6; t. 1, pp. 436-437. Cfr. O. Lacombe, en *Revue thomiste*, pp. 1501-57.

28 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 9, a. 1, n. 7; t. 1, p. 437. Cfr. M. de Wulf y J. Hoffmans, *Les Quodlibet V, VI et VII de Godofredo de Fontaines*, Louvain, 1914; V, q. 10. Con Tomás, Godofredo sitúa en el fantasma el paso de lo sensible a lo inteligible; ¿pero cómo se lleva a cabo este paso? Esto no es *bene manifestum* (p. 36). En todo caso, la "actio vel operatio intellectus agentis non est positiva sic quod faciat aliquam dispositionem positivam et subjectivam in phantasmate" (p. 37); a lo sumo se puede hablar de una suerte de "remotio", abstractio" o "sequestratio", que consiste en que la luz del intelecto ilumina la única quididad incluida en el fantasma. Si alguien separar del fantasma las condiciones individuantes, "potentia intelligibile faceret actu intelligibile, absque hoc quod aliquam dispositionem formalem in ipsa quidditate substantiali efficeret, et prohibens quodam modo removeret… Hoc autem fit quodam contactu spirituali et virtuali luminis intellectus agentis", etc. (pp. 37-38). Se vuelven a encontrar los mismos términos del resumen de Duns Escoto, que ha seguido muy de cerca a su autor. Para la comparación con Tomás de Aquino, ver Paul Fleig, "Thomistische und skotistische Erkenntnislehre", *Franziskanische Studien*, 1935 (22), pp. 149-157: sitúa el origen principal de las diferencias en la oposición analogía-univocidad. Sí, en el plano de la epistemología más que en el de la noética.

Esta doctrina es inaceptable, ya que atribuir al fantasma toda la causalidad de la intelección es convertir en inexplicables tantas operaciones del intelecto que desbordan largamente el contenido inteligible del fantasma, especialmente los juicios por los cuales unimos o separamos las quididades. El error mismo devendría entonces imposible, pues, al actuar siempre como una causa natural y según su naturaleza, el fantasma nunca nos haría tomar un conocimiento verdadero por falso ni un conocimiento falso por verdadero. Él siempre se daría a conocer a nosotros tal como es. De una manera totalmente general, no se ve cómo el solo impacto de los fantasmas sobre el intelecto podría causar el razonamiento silogístico, las argumentaciones, y, menos que todo, las intenciones segundas así como las relaciones de razón. En efecto, si el fantasma causa toda la intelección, ésta será siempre un conocimiento "real", es decir una "intelección causada inmediatamente por una cosa o por una especie que representa inmediatamente una cosa en sí misma"; ahora bien, ni las intenciones segundas ni las relaciones de razón tratan acerca de las cosas; ellas se transformarían en imposibles si el fantasma fuera la única causa de la intelección. Finalmente, ¿cómo podría entonces el intelecto reflexionar sobre sí mismo? ¿Puede el fantasma, al causar la intelección, causar además la reflexión sobre esta intelección? En tanto que su causalidad es la de una naturaleza, entraríamos entonces en una serie de actos que iría hasta el infinito, ya que después de haber causado la intelección, y luego la reflexión sobre esta intelección, el fantasma causaría del mismo modo la reflexión sobre esta reflexión y así sucesivamente. Por lo tanto, o bien el fantasma no puede causar ninguna reflexión, o bien debe causar innumerables reflexiones. No degrademos al alma explicando las operaciones de una naturaleza tan noble por el solo fantasma; si fuera la única causa de la intelección, el alma intelectiva ya no sería tan perfecta como lo es[29].

La crítica dirigida por Duns Escoto contra muchas otras soluciones del mismo problema se inspira en el mismo espíritu, pero sea cual fuere el interés histórico, ella no nos parece indispensable para la interpretación de su respuesta personal, que se funda en la refutación de las dos tesis extremas en primer lugar rechazadas por él[30]. Le parece que el hecho dominante es la discontinuidad de la intelección. Conocemos, luego dejamos de conocer para comenzar de nuevo. Es un hecho de experiencia. Está en nuestro poder conocer cuando queremos, lo cual supone una causa activa de las intelecciones, y que, de una manera u otra, esta causa esté en nosotros. Por otra parte, hemos establecido precedentemente que no puede haber conocimiento intelectual sin el concurso de un alma intelectiva y de un objeto presente en una especie inteligible. Dicho esto, se puede

---

[29] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 9, a. 1, n. 9-11; t. 1, pp. 437-440.

[30] Acerca de la posición intermedia de Enrique de Gante y su discusión por Duns Escoto, ver O. Lacombe, "La critique des théories de la connaissance chez Duns Scot", pp. 217-219.

inmediatamente concluir en que ni el objeto solo, ni el alma considerada por separado bastan para causar los actos de intelección y en que su concurso es necesario. Se las debe considerar aquí como las dos partes integrantes de una única causa: "si ergo nec anima sola, nec objectum solum sit causa totalis intellectionis actualis, et ista sola videntur requiri ad intellectionem, sequitur, quod ista duo sunt una causa integra respectu notitiae genitae"[31]. Por otra parte, esto es volver a la doctrina misma de san Agustín, pero la naturaleza de este "concurso" exige algunas aclaraciones.

Dos causas pueden concurrir al mismo efecto de muchas maneras diferentes. Un primer caso es el de dos causas que concurren *ex aequo*, como cuando dos hombres unen fuerzas para cargar un cuerpo pesado. Un segundo caso es el de las causas esencialmente ordenadas. Éste se divide a su vez en dos. El caso en el que lo inferior sólo puede actuar movido por lo superior, sea que reciba de él la forma que lo mueve, sea que reciba de él al menos la moción natural que le hace producir su efecto; y el caso en el que, sin conferirle ni moción ni fuerza motriz, lo superior posee una fuerza activa más perfecta que la de lo inferior, pero sin que la causa inferior reciba ahí la suya de la causa superior de fuerza activa más perfecta. Dos ejemplos lo dirán mejor. Si golpeo con un palo o si lanzo una pelota, el palo o la pelota no tienen otra fuerza motriz que la de mi mano. Por lo tanto, lo inferior sólo se mueve aquí movido por lo superior. Pero he aquí otro caso. Admitamos que la madre ejerce una fuerza activa en la generación del niño; esta fuerza y la del padre van a concurrir a la procreación como dos causas parciales y por otra parte ordenadas, pues una es más perfecta que la otra. Sin embargo, la menos perfecta no recibirá su causalidad de la causa más perfecta. Tampoco será verdad decir que esta causalidad total esté eminentemente contenida en la causa más perfecta. En realidad, la causa inferior contribuye al efecto con algo que sólo viene de ella. Ella pone ahí, como se dice, lo suyo, a tal punto que el efecto mismo producido por estas dos causas es más perfecto que lo que lo sería si lo produjera sólo la causa superior.

---

[31] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 8, n. 3. Cfr. I, d. 3, q. 9, a. 2, n. 20; t. 1, p. 447, y *Quaestiones Quodlibetales*, XV, 8-9. Conforme a la tradición agustiniana, *De Trinitate*, IX, c. 12, n. 18; *P.L.*, t. 42, c. 970: "Unde liquido tenendum est quod omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui; ab utroque enim paritur notitia, a cognoscente scilicet et cognito". A ordenación interna de las dos acciones causales es clara: 1° el intelecto ejerce dos actos: la especie inteligible y la intelección actual; y los ejerce sin padecer nada de parte de la especie sensible; 2° él ejerce el primero a título de causa principal, cuando la especie sensible está presente, formando el intelecto y la especie una causa integral; 3° ejerce el segundo, siempre a título de causa principal, con la especie inteligible, formando entonces el intelecto y la especie dos causas parciales que concurren al mismo efecto. Ver R. Messner, O.F.M., *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus*, pp. 5-28.

¿A cuál de estos casos se puede hacer corresponder el acto de intelección? El objeto inteligible, presente en la especie inteligible, y la parte intelectiva del alma no concurren *ex aequo* para producirlo. Era de esperarse esta declaración, pero es un Doctor Sutil quien la justifica. Supongamos en efecto que el intelecto y el objeto cooperen *ex aequo* para producir el acto de intelección. Para esto sería preciso que cada uno de ellos ejerza una causalidad imperfecta, sin lo cual el otro no haría nada. Sin embargo, ambos hacen lo mismo, de tal manera que si uno de los dos ejerciera una eficacia causal perfecta, podría producir el efecto por sí solo. Dos hombres se atan a la misma piedra; cada uno tira de su parte, pero un hombre suficientemente fuerte podría arrastrarla por sí solo. Para que fuera así en el caso de la intelección, sería preciso que la especie contribuya ahí por su parte con un grado de intelectualidad, inferior ciertamente al del intelecto, *pero del mismo orden;* de donde resultaría que un intelecto más perfecto aún bastaría para producir por sí solo el mismo acto de intelección sin el concurso de la especie ni del objeto. Ahora bien, esto es falso, ya que aun si la intuición inteligible nos fuera posible, ella sería un acto de intelección diferente de aquél por el cual conocemos el objeto del sentido.

Queda que el objeto y el intelecto sean dos causas esencialmente ordenadas que concurren de manera desigual al mismo efecto; ¿pero qué hace cada una de ellas? Para saberlo, retornemos a los diversos casos que hemos distinguido. ¿El intelecto confiere al objeto o a la especie la causalidad que les es propia? No, ya que el objeto o la especie contribuyen a producir la intelección en virtud de su propia naturaleza, y no por alguna influencia del intelecto. ¿Se dirá, por el contrario, que el intelecto recibe su causalidad del objeto o de la especie de este objeto? De ninguna manera, ya que para esto sería preciso admitir que el intelecto fuera inferior a la especie inteligible, lo cual no es cierto. Por otra parte todo conduciría a negar que la intelección sea la perfección propia del intelecto, para hacer de ella una simple perfección accidental cuyo verdadero principio sería la especie inteligible. Finalmente, los hechos invitan a pensar lo contrario, pues tanto en el conocimiento sensible como en el conocimiento intelectual, el mismo objeto es más perfectamente conocido si el esfuerzo de atención secunda el ejercicio del acto. Se ve mejor el mismo objeto, a la misma distancia y bajo la misma luz, cuando se lo mira con atención. La intensidad de la mirada puede también en ciertos casos devenir tal, que ella dañe la visión. Lo mismo ocurre con un objeto inteligible, que se conoce tanto mejor cuanto más esfuerzo se hace por conocerlo[32]. Es imposible, en consecuencia, ya sea negar a la especie la

---

[32] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 9, a. 1, n. 16; t. 1, pp. 444-445. Estos argumentos se encuentran en la refutación de la quinta posición discutida por Duns Escoto. Él mismo nos remite ahí en la exposición de su propia solución. Esta tesis consiste en sostener lo siguiente: "Ipse intellectus tantummodo se habet tanquam materiale, vel informatus illa specie, vel per objectum supplens vicem speciei". La sexta posición, tradicionalmente atribuida a Gil de Roma, viene a

causalidad específicamente suya que le corresponde en el acto de intelección, ya sea negar al intelecto la que le pertenece propiamente. Se trata aquí del concurso de dos causas esencialmente ordenadas en el último de los sentidos que hemos distinguido precedentemente: una, el intelecto, es, absolutamente hablando, más perfecta que la otra; sin embargo, cada una de ellas es perfecta e independiente de la otra en el orden de causalidad parcial que ejerce: "una est simpliciter perfectior altera, ita tamen quod utraque in sua partiali causalitate est perfecta, non dependens ab alia"[33].

La preocupación central de Duns Escoto aparece aquí claramente. Ella se vincula, una vez más, con la preocupación de mantener en sus derechos cada orden de ser y cada orden de causalidad. El ser real tiene los suyos, el ser formal tiene parcialmente los suyos, que no son del mismo orden. Si quiero cortar algo, tomo un cuchillo, y este cuchillo corta en virtud de la fuerza motriz de mi mano, pero mi mano corta en virtud del filo de este cuchillo previamente afilado. Las dos causas son necesarias para el efecto; sin embargo, la *acuties* del cuchillo no le confiere ningún movimiento, y el movimiento de la mano no le confiere ninguna *acuties*. Aun si la mano fuera cortante, le sería accidental serlo en tanto que es fuerza motriz. La prueba de ello es que la mano puede moverse tanto sin el cuchillo como con él y que el cuchillo sigue siendo tan cortante si lo dejo sobre una mesa como cuando lo tengo en la mano. La mano actúa como causa motriz, y por lo tanto eficiente; el filo del cuchillo, su "afilamiento", actúa aquí como causa formal. Existen ahí dos órdenes distintos y complementarios de ser y de causalidad.

Lo mismo ocurre con la intelección. Todo lo que ella implica de producción y de eficacia es ahí obra del intelecto, pero dado que ella es representativa de objeto, la especie posee la unidad y la entidad propias de la forma. La especie no confiere al intelecto ninguna causalidad activa; ella no ejerce ninguna sobre él; pero ella está en él a título de forma, y es por su causalidad formal que ella determina el contenido de la intelección. En otras palabras, el intelecto causa el acto de intelección, y la especie hace que este acto sea la intelección de tal objeto. El intelecto sólo puede conocer el objeto con una especie, como la mano sólo puede cortar con un cuchillo. A esto se objeta que, concebida de este modo, la intelección carece de unidad, pero esto no es exacto. Es verdad que no se

---

decir lo mismo, pues ella confunde el conocimiento con la especie, lo que Duns Escoto niega tanto del sentido como del intelecto (*Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 9, a. 1, n. 18, p. 445). Ninguna de las dos posiciones discutidas por Duns Escoto nos parece ser exactamente la de Tomás de Aquino.

33 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 9, a. 2, n. 21; t. 1, p. 447; cfr. II, d. 3, q. 8, n. 12. La tesis es de alcance general y se extiende a todas las causas parciales: *In Metaphysicam*, VIII, q. 4, n. 6.

puede explicar la intelección por una única causa; son necesarias dos de ellas, pero dado que están esencialmente ordenadas y concurren al mismo acto, existe entre ellas una unidad de orden. El caso no es único, y no se puede suponer que un único efecto tenga siempre una única causa. En la generación de un ser viviente, el sol es causa parcial en su orden como el padre es causa parcial en el suyo; no es posible unir al sol y al padre en la unidad de un tercer ser que sería la causa total; cada una de las dos causas actúa ejerciendo su causalidad propia y su sola unidad es una *unitas ordinis*. Por tanto, no existe ninguna razón para rechazar la colaboración ordenada de las dos causas en el acto de intelección[34].

Esta conclusión implica una noción definida del intelecto, cuyo interés desborda largamente el marco de nuestro problema. Duns Escoto tiene la impresión de permanecer fiel a la enseñanza de Agustín, y lo hace en gran medida, pero no tanto como lo cree. De este modo, en lo concerniente al problema de la sensación, Duns Escoto admite una acción de lo sensible sobre el alma, mientras que Agustín, fiel a Plotino, admite una acción del objeto sobre el cuerpo, seguida de un acto del alma que produce a partir de sí misma el conocimiento sensible. Duns Escoto puede glosar los textos muy conocidos donde el obispo de Hipona formula su doctrina, pero no alcanza a ponerlos enteramente de acuerdo consigo mismo[35]. En cambio, si se la compara con la de Tomás de Aquino por ejemplo, parece que, de las dos posiciones, ella es la más próxima a la de Agustín, ya que, a pesar de la causalidad que él concede al objeto, se percibe ahí una preocupación viva por garantizar la espontaneidad y la eficacia causal del intelecto. En este sentido, la argumentación de Duns Escoto se mueve por completo entre los límites establecidos por las dos primeras tesis, la de la actividad total y la de la pasividad total del intelecto. Una y otra –se ha visto– son inadmisibles, pues el intelecto es capaz de todo el ser, y, para causar por sí solo el conocimiento de todo el ser, sería preciso que él mismo lo fuera[36], pero, a la inversa, si el objeto no ejerciera ninguna causalidad, ni siquiera simplemente formal, no se concebiría que el intelecto no esté continuamente en acto y que tenga necesidad, para conocer, de la presencia directa o indirecta del objeto[37].

La principal dificultad le viene de Aristóteles, quien, como bien se sabe, consideraba la intelección como una pasión. Conciliar esta posición clásica con

---

[34] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 9, a. 2, n. 23, p. 450. Las dos causas forman "una causa totalis", cuya unidad es la de partes ordenadas en un todo: *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 8, n. 12; t. 2, p. 296. Cfr. *Quaestiones Quodlibetales*, q. 15, n. 10.

[35] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 9, a. 3, n. 25; t. 1, p. 451. Acerca del agustinismo remanente de Duns Escoto, ver las justas observaciones de S. Belmond, "L'intellect actif d'aprés Jean Duns Scot", *France Franciscaine*, t. 13, p. 295.

[36] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 9, a. 3, n. 26, p. 452.

[37] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 9, a. 3, n. 31, p. 457.

la causalidad del objeto era fácil; lo difícil era conciliarla con la actividad del intelecto. Duns Escoto podía lograrlo utilizando su distinción entre el orden de la causalidad eficiente y el de la causalidad formal: activo como causa eficiente, el intelecto es formalmente pasivo[38]. Es un argumento al cual él no duda en recurrir, pero cuyo sentido propiamente escotista debe ser precisado. En tanto que agente, el intelecto no produce absolutamente nada sino su acción, que es su término último; ella misma no tiene otro término. La sola y única función del intelecto agente es causar la intelección. Por ello –decimos– también es necesaria otra causa para asimilar el intelecto posible al objeto conocido, pero esta otra causa no podría afectar al agente en tanto que tal ni a la producción de su acto. De este modo, la causa formal requerida para que el conocimiento sea formalmente semejante a lo conocido no afecta en nada a la causalidad activa del intelecto.

Es lo que Duns Escoto hace ver con tanta claridad como fuerza cuando responde a la objeción de que en tanto que un agente indeterminado no puede producir una acción determinada sin sufrir la acción de una causa que ahí lo determine, es preciso que la especie inteligible actúe sobre él como un "principio determinativo"[39]. Éste es justamente el equívoco del cual hay que cuidarse, ya que puede haber un principio determinativo formal de la intelección, pero no del acto que lo produce. Al hablar de una indeterminación del intelecto con respecto a diversos actos y diversos objetos, distinguimos entre una indeterminación material por falta de acto y la indeterminación de un agente cuya virtud activa es ilimitada. En este segundo sentido, la virtud activa del sol no está determina-

---

[38] "Philosophus loquens sic de intellectu (sc. *De anima*, III, 4), necesse habuit dicere eum esse passivum, et quod intelligere est quoddam pati, hoc est quod intellectio, in quantum est quoddam quo formaliter intelligimus, est forma quaedam recepta in intellectu; non autem intelligimus ea in quantum est quid causatum ab intellectu si causatur ab eo, nam si Deus causaret et eam in intellectu nostro imprimeret, non minus ea intelligeremus". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 9, a. 3, n. 37, p. 461. Duns Escoto añade que, por otra parte, se puede calificar de "pasivo" al intelecto posible, aunque ni aún él esté desprovisto de toda actividad. En todo caso, él sólo es "posible" con relación a los inteligibles de los cuales él no es ninguno en acto antes de haber recibido su intelección, pero, en sí mismo, él es un ser actual: "Ideo sic intelligendum est ipsum non esse aliquid eorum quae sunt ante intelligere, scilicet intelligibilium: non quia antequam intelligat nihil sit in actu, sed quia non est aliquid quod possit potentia propinqua intelligi a nobis ante intelligere alterius, propter intellectionem nostram naturalem incipientem a phantasmatibus modo". *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 9, a. 3, n. 38, p. 463. Cfr. *Quaestiones Quodlibetales*, q. 15, n. 12: "Ad 2m Aristoteles videtur loqui frequentis pro activitate objecti…"; y R. Messner, O.F.M., *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus*, pp. 23-27.

[39] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 9, a. 1, n. 14; t. 1, p. 443. Es también lo que permite al fantasma actuar sobre el intelecto, pues, por una parte, lo sensible está cargado de inteligibilidad, y por otra parte, "tantummodo per hoc agit phantasma in intellectu, quia est repraesentativum objecti". *Opus Oxoniense*, IV, d. 45, q. 2, n. 8.

da a la generación de tal o cual ser, pero puede engendrar de manera indeterminada un gran número de ellos: es una indeterminación por exceso, no por defecto. Lo indeterminado en el primer sentido no puede en efecto actuar sin estar ahí determinado por un acto, puesto que al estar él mismo en potencia, es incapaz de actualizarse por sí solo, pero lo indeterminado en el segundo sentido, es decir por exceso de actualidad, no es determinado por ninguna otra forma que él mismo. Él se determina por sí mismo a producir cualquier efecto con respecto al cual él está naturalmente indeterminado, supuesto solamente que el receptor pasivo de este efecto esté ahí para recibirlo. De este modo, cuando la mezcla material convenientemente dispuesta se encuentra presente, el sol engendra la especie de ser que puede surgir ahí. Del mismo modo también, en el caso de la intelección, "la indeterminación del intelecto no es la de una potencialidad pasiva en el orden de la causalidad, sino la indeterminación de una actualidad casi ilimitada; ella no está determinada por una forma que sería su razón de actuar de manera determinada, sino solamente por la presencia del objeto determinado, cuya intelección es natural que sea determinada"[40]. Duns Escoto tampoco admitirá que la causa inferior determinante actúe sobre la causa superior indeterminada a no ser más que *formaliter* y como *ratio agendi*. La causa inferior determina formalmente que la *notitia* sea "tal conocimiento", no el intelecto agente mismo. La causalidad de este último no está más determinada por las intelecciones que lo que la del sol está afectada por los seres variados que él engendra. En tanto que uno y otro no tienen más que ser e iluminar para que su eficacia sea diversificada por la diversidad formal de los pacientes sometidos a su acción[41], es cierto que el intelecto es siempre la causa principal de la intelección[42].

---

[40] "Ita in proposito, indeterminatio intellectus non est indeterminatio potentialitatis in ordine causalitatis, sed est indeterminatio actualitatis quasi illimitatae; et ideo non determinatur per formam quae sit sibi ratio determinate agendi, sed tantummodo per praesentiam objecti, circa quod determinatum nata est esse determinata intellectio". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 9, a. 3, n. 39; t. 1, p. 464. El número de las causas concurrentes no cumple aquí ninguna función, excepto la de poner en evidencia la actualidad del intelecto; cuanto más hay, en mayor medida brilla ante sus ojos su actividad propia: *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 10, n. 1; t. 1, p. 467. En efecto, aún antes de todo acto segundo de conocer, considerado en sí y como acto primero, el intelecto pertenece al número de los inteligibles: "Quia licet ante intelligere nihil sit de numero intellectorum, est tamen aliquid de numero intelligibilium". *Reportata Parisiensia*, II, d. 3, q. 3, n. 15.

[41] "Vel aliter poste dici, quod sicut causa superior determinatur ad agendum, concurrente aliqua particulari causa inferiori, sicut sol ad generandum hominem concurrente homine agente, et bovem concurrente bove, non autem per aliquam formam sibi in se receptam, ita intellectus, quia est causa superior et causa illimitata, determinatur ad hoc objectum concurrente causa particulari determinata, puta ad agendum circa hoc objectum concurrente hac specie. Non enim istud determinans determinat effective causam superiorem indeterminatam, neque formaliter sicut ratio agendi, sed sic determinat, hoc est, virtus activa superior indeterminata potest in determinatum

Esta descripción del *intellectio* dejará quizá una incertidumbre en los espíritus acostumbrados a otra doctrina de la *abstractio*. Las dos causas distinguidas y unidas por Duns Escoto respetan tan completamente en sus actos la especificidad de sus causalidades respectivas, que muchos se preguntaron cómo ellas pueden colaborar, no haciendo cada una nada más, para contribuir al efecto común, que ser lo que son: una causa eficiente, la otra una causa formal. Pero este es el momento de recordar que el objeto a conocer no es en Duns Escoto lo que era en Tomás de Aquino. El objeto del sentido está ya dotado de una unidad propia, *sui generis*, independiente del conocimiento sensible y naturalmente anterior a él. Se trata de la unidad del *quod quid est*: el blanco, por ejemplo. Con mayor razón es así en el objeto del intelecto, es decir en el singular real conocido por los sentidos, pero que ofrece una quididad o naturaleza al intelecto, indiferente de suyo tanto a la existencia como a la no existencia, a la universalidad como a la singularidad.

De ahí se siguen importantes consecuencias. Duns Escoto admite, con sus predecesores peripatéticos, que es el intelecto el que causa el universal, puesto que la *natura communis* no es de suyo más universal que singular, pero hace menos para causarlo en Duns Escoto que en Tomás de Aquino. Si no encuentra en las cosas el universal ya hecho, no por ello se topa con lo singular. La materia de la operación es la *natura*, o *quidditas* considerada en su indeterminación natural, que el intelecto no tiene primero que desingularizar para poder luego universalizarla: "Intellectus igitur agens, concurrens aliquo modo cum natura indeterminata ex se, est causa integra factiva objecti in intellectu possibili secundum completam indeterminationem universalis"[43]. El intelecto tiene por

---

effectum, tale virtuti inferiori determinata concurrente", Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 3, q. 3, n. 15; p. 464. Cfr. "Hoc modo (sc. quando prima causa dat virtutem secundae) non est in proposito, quia nec intellectus ut agens causalitate sua partiali dat speciei objecti istum actum quo operatur ad intellectionem, nec multo magis a converso, quia species nullam activitatem dat intellectui pertinentem ad causalitatem ejus". *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 8, n. 11; t. 2, p. 295.

[42] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 10, n. 2; t. 1, p. 468. Cfr. "Intellectus habet activitatem suam propriam, sive objecto praesente in se, sive in specie sua concurrente secum ad causandum effectum communem amborum, ita quod sufficit unio et approximatio istarum partialium causarum; nec tamen requiritur quod altera alteram informet, quia neutra dat alteri actum pertinentem ad suam causalitatem partialem". *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 8; t. 2, pp. 294-295.

[43] Continúa: "nec est alia causa, quod intellectus cum natura facit objectum sic esse, nisi quia est talis potentia, sicut nec quare calidum calefacit; est ergo natura in potentia remota ad determinationem singularitatis et ad indeterminationem universalis, et sicut a producente conjungitur singularitati, ita a re agente et simul ab intellectu agenti conjungitur universalitati. Et isto modo bene intelligitur illud dictum Avicennae *Metaphysica*, V, c. 1, quod natura de se non est universalis, nec particularis, sed tantum natura". Duns Escoto, *In Metaphysicam*, VII, q. 18, n. 8. Notar, en este texto, la correspondencia: la causa confiere a la naturaleza la singularidad, como el intelecto

función universalizar la naturaleza común, como la diferencia individuante tiene por función singularizarla. Lo hace produciendo, en el intelecto posible, una especie inteligible universalizada. Esta universalización no es una abstracción en el sentido tomista del término. Ciertamente, el intelecto no encuentra lo universal como tal en lo real, sino que lo encuentra ahí directamente en potencia de ser universalizado. No se requiere aquí la *abstractio* para "desnudar" la quididad que se encuentra en el fantasma, donde ella siempre está desnuda, como en la cosa misma. No son necesarias ninguna purificación ni desnudamiento para despojar de sus marcas singulares a un objeto que, de suyo, no implica ninguna. Por tanto, es preciso cuidarse aquí de dos errores contrarios: uno sería creer que el intelecto agente no hace nada al universalizar la quididad; el otro sería creer que el intelecto tiene que, en primer lugar, transformarla de "singular" en "común" para poder luego universalizarla[44].

La universalización es una operación definida, positiva, y una acción causal cuyo efecto es observable. Lo "indiferente" no es lo universal. En rigor, se puede ver en lo "común" lo universal en estado virtual, pero no en acto. Es algo a lo cual no repugna ser predicado de muchos seres, en el sentido en que, en su naturaleza, nada se opone a ello, pero sólo el intelecto puede considerar este "común" de tal manera que, aprovechando su indiferencia, haga de él un objeto de predicación[45].

---

le confiere la inteligibilidad. Se debe distinguir lo universal en sentido amplio, que designa la naturaleza común, de lo universal en sentido estricto, que incluye a predicabilidad con respecto a todo individuo: "Primo modo dicitur natura, absolute sumpta, universale, quia non est de se haec, et ita non repugnat sibi ex se dici de multis. Secundo modo non est universale, nisi sit actu indeterminatum, ita quod unum intelligibile numero sit dicibile de omni supposito, et illud est complete universale". *In Metaphysicam*, VII, q. 18, n. 6.

[44] El mismo Duns Escoto dice que la "abstracción" no es una operación real, lo cual permite justificar en un cierto sentido a Avicena: "Abstractio objecti non est aliqua actio realis, sed causatur species intelligibilis a phantasmate et intellectu agente simul, qua causata in intellectu possibili formaliter, simul causatur objectum abstractum ibi, non formaliter sed objective, et sic bene salvatur Avicenna V *Metaphysica*, c. 2 de forma intelligibili". Duns Escoto, *In Metaphysicam*, VII, q. 18, n. 9. El n. 8 acaba de remitir a Avicena, *Metaphysica*, V, c. 1, acerca de la indeterminación de la naturaleza, pero él apunta aquí a la tesis de Avicena, según quien el fantasma y el intelecto separado bastan para hacer inteligible la especie sensible. Basta con integrar aquí este intelecto separado con el alma intelectiva para obtener la verdad.

[45] "Universale in actu est illud quod aliquam unitatem habet indifferentem, secundum quam ipsum idem est in potentia proxima ut dicatur de quolibet supposito… Nihil enim secundum quamlibet unitatem in re est tale, quod secundum ipsam unitatem praecisam sit in potentia próxima ad quodlibet suppositum, ut dicatur de quolibet supposito praedicatione dicente hoc est hoc; quia licet alicui existenti in re non repugnet esse in alia singularitate ab illa in qua est, non tamen illud vere dici potest de quolibet inferiori, quod quolibet est ipsum; hoc est enim solum possibile de objecto eodem indifferenti actu considerato ab intellectu; quod quidem, ut intellectum, habet

En cambio, el intelecto agente no produce lo universal en las cosas despojando a la quididad de las marcas singulares que ella tiene en el fantasma. En cualquier lugar en que se encuentre, sea en la cosa antes de estar en el fantasma, sea en el intelecto posible en el momento de la intelección, la *natura* sigue siendo lo que es, es decir *talis natura ex se cui non repugnet esse in alio*, pero ella no está en potencia próxima de ser predicada de todo singular de la misma especie que en el intelecto[46]. En otras palabras, ni en la cosa ni en el fantasma la quididad está en potencia próxima de ser predicada; ella sólo deviene predicable

---

unitatem etiam numerale objecti, sedundum quam ipsum idem est praedicabile de omni singulari, dicendo quod hoc est hoc". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 8; t. 2, pp. 230-231. Por ello Duns Escoto se opone a las doctrinas en las cuales, según él, el intelecto no "hace" el universal; por ejemplo, en *In Metaphysicam*, I, q. 4, nn. 20-21, comparar con E. Hocedez, *Richard de Middleton*, *sa vie*, *ses oeuvres*, *sa doctrine*, Paris, 1925, pp. 147-148. Nos parece pues que O. Lacombe había tenido absoluta razón ("La critique des théories de la connaissance chez Duns Scot", pp. 220-222) al subrayar con firmeza, como un punto importante de divergencia entre las dos doctrinas, que, según santo Tomás, la iluminación por el intelecto agente hace algo en los fantasmas. Los hace "aptos para recibir la abstracción de las especies inteligibles" (*STh* I q85 a1 ad4). O. Lacombe está muy lejos de negar el acuerdo de conjunto de las dos doctrinas (p. 220). Pero, como lo ha hecho el mismo Duns Escoto, apela a sus diferencias individuantes para distinguirlas. ¿De qué otra manera se puede proceder? Dicho esto, el historiador como tal no tiene otra función sino describir cada una de ellas tal como es. En cuanto a saber cuál es verdadera, es asunto del filósofo. En tanto que divergen, no pueden ser ambas verdaderas a la vez. El P. Belmond se ha conmovido de que O. Lacombe haya apreciado a Duns Escoto desde el punto de vista de Tomás de Aquino, pero él protestaba desde el punto de vista de Duns Escoto mismo, quien sólo ha podido criticar desde el suyo la posición de Tomás de Aquino. La objetividad histórica y la indiferencia doctrinal deben ser cuidadosamente distinguidas. En todo caso, es claro que, para Duns Escoto, la modificación requerida para la intelección no tiene lugar en el fantasma: "sed illa non est in phantasmate, patet", *In Metaphysicam*, VII, q. 18, n. 9.

[46] "Ex hoc apparet improbatio illius dicti, quod intellectus agens facit universalitatem in rebus, per hoc quod denudat ipsum quod quid est in phantasmate existens; nam ubicumque est antequam in intellectu possibili habeat esse objective, sive in re sive in phantasmate, sive habeat esse certum sive deductum per rationem, et si sit non per aliquod lumen, sed semper sit talis natura ex se cui no repugnet esse in alio, non tamen est tale cui potentia proxima conveniat dici de quolibet, sed tantum est in potentia proxima ut est in intellectu possibili; est ergo in re commune quod non est de se hoc, et per consequens ei non repugnat esse non hoc. Sed tale commune non est universale in actu, quia deficit ei illa indifferentia secundum quam completive universale est universale, secundum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo, ita quod quodlibet sit ipsum". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 1, n. 9; t. 2, p. 231. Cfr. *In Metaphysicam*, VII, q. 18, n. 10. Es una regla general: la causalidad de ninguna causa suple nunca la causalidad propia de otra causa; ni el intelecto de Dios hace nada en la esencia divina que Él conoce: *In Metaphysicam*, VII, q. 14, n. 5.

por la acción del intelecto posible, bajo el acto del intelecto agente[47]. Solamente entonces la indiferencia de la naturaleza deviene completa, a tal punto que ella es predicable de una pluralidad de individuos distintos, cada uno de los cuales es idénticamente lo que ella es.

La posición personal de Duns Escoto acerca de la cuestión no es dudosa, pero es interesante observar que, siendo teólogo, el maestro no considera como imposibles otras posiciones diferentes a la suya. En tanto que el problema supone elegir entre Agustín y Aristóteles, se pueden naturalmente dosificar de diferentes maneras los elementos activos y los elementos pasivos del acto de intelección. A decir verdad, también se puede intentar hacer justicia tanto al mismo Aristóteles cuanto a aquellos quienes, partiendo de su doctrina, parecen en ocasiones destacar en exceso la pasividad de este acto. Es lo que ha querido hacer Duns Escoto en su notable *Quodlibet*, XV donde, sin abandonar nada de las posiciones que acaban de ser definidas, explica por qué razones Aristóteles y Agustín han ocupado las diferentes posiciones que sus intérpretes encuentran difíciles de conciliar[48].

Debe admitirse que Aristóteles habla más a menudo de la actividad del objeto y de la pasividad de nuestra facultad de conocer, pero esto se explica, ya que él considera comúnmente las potencias del alma como aquello por lo cual podemos formalmente operar. Por ejemplo, la facultad de sentir es para él aque-

---

[47] "Intellectus agens non causat universale, sed intellectus possibilis, considerans illam quidditatem ilimitatam, causat in eo universale; ita quod universale non est per se objectum intellectus, sed consequitur etiam actionem primam intellectus possibilis; ita quod quidditas secundum se, sicut est objectum sensus, secundum praecedentem responsionem, ita etiam et intellectus". Duns Escoto, *In Metaphysicam*, I, q. 6, n. 7. Lo universal no es por sí objeto del intelecto, pues sólo deviene tal después de haber sido hecho. No hemos logrado obtener detalles acerca de esta "consideración de la quidad ilimitada" que conduce al intelecto posible a universalizar la "naturaleza" indiferente. Quizá se trate de una abstracción según la tradición de los maestros franciscanos, "conferendo et comparando", pero no conocemos texto acerca de este punto.

[48] Este *Quaestiones Quodlibetales*, q. 15, nn. 13-20 contiene un largo desarrollo acerca de la cuestión de saber si, en la parte intelectiva de alma, la causa activa de la intelección es el intelecto agente o el intelecto posibe; lamentablemente, después de haber expuesto las dos tesis, Duns Escoto no elige. En su comentario, Lychet dice que el Doctor Sutil "videtur decinare magis ad hoc, quod intellectus agens sit activus notitiae objecti, quam possibilis" (Wadding, (12), p. 431), pero lo que interesa sobre todo a Duns Escoto es saber de qué modo, en una u otra hipótesis, se puede salvar la definición de la *imago* dada por san Agustín. El pro y el contra son opuestos de manera similar en *Collationes*, VIII. H. Cavellus constata el hecho: "Scotus in hac quaestione, an intellectus possibilis sit activus necne, problematicus est", Wadding, (3), p. 365. En realidad, como observa con razón R. Messner, O.F.M., *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Skotus*, pp. 45-46, la distinción de los dos intelectos pierde una buena parte de su significación en la doctrina de Duns Escoto.

llo por lo cual formalmente podemos en efecto sentir, y la de conocer intelectualmente es para él aquello por lo cual, formalmente, podemos ejercer actos de intelección. Ahora bien, hace notar Duns Escoto, aunque el intelecto cause activamente la intelección, no se dice que conoce en tanto que la causa, puesto que si Dios la causara en nosotros, no se diría que Dios conoce; en ese caso, el intelecto cognoscente sería el intelecto en el cual Dios causaría esta intelección. Lo mismo ocurre en nosotros: "igitur et modo intellectus dicitur intelligere, non quia causat, sed quia recipit intellectionem; et sic verum est quod intelligere est quoddam pati, quia intellectum intelligere non est nisi ipsum recipere intellectionem". Una vez más se ve cuán escrupuloso es Duns Escoto en su interpretación de los filósofos: él explica esta vez que Aristóteles puede haber sido llevado a destacar el elemento pasivo de la intelección sin olvidar con ello que ella es un acto. A la inversa, san Agustín ha insistido generalmente en la causalidad del intelecto, y esto desde el plano de la sensación, pero sin olvidar nunca que el objeto concurre al acto de conocer, como lo dice, así como en otros pasajes de sus obras, en el último capítulo del *De Trinitate*, IX. El mismo Duns Escoto admitirá que su concurso es necesario, siendo el intelecto el principio intrínseco de su acto y el objeto su principio formal extrínseco. La intelección depende esencialmente de los dos, del intelecto mismo para ser una intelección y del objeto para que la intelección pueda referirse a él.

Acerca de la cuestión de saber qué intelecto causa la intelección, nuestro teólogo se pregunta al mismo tiempo cómo debe interpretarse a Aristóteles para concordar con lo que dice Agustín de la memoria en tanto que ella forma en nosotros parte de la imagen de la Trinidad. Es posible, en Aristóteles, considerar tanto al intelecto agente cuanto al intelecto posible como el principio activo de la intelección. Que éste pueda ser el intelecto agente es evidente, dado que Aristóteles lo define como pudiendo hacer todo, por oposición al intelecto posible, que puede devenir todo, pero advirtamos que también puede ser el intelecto posible, puesto que todo lo que hace el intelecto agente, en Aristóteles, es producir lo inteligible; ahora bien, como se acaba de ver, lo que conoce lo inteligible no es lo que lo causa, sino lo que lo recibe. Las indicaciones dadas por el mismo Aristóteles se reducen a tan poca cosa, que no se podría contar con sus textos para separar a quienes sostienen las dos interpretaciones. En cuanto al mismo Duns Escoto, pareciera que la única cuestión que verdaderamente le interesa fuera saber cuál de las dos se adapta más fácilmente a lo que se lee de la *imago Dei* en san Agustín. Este problema teológico domina, en su opinión, la controversia, y es para resolverla que, en el *Quodlibet*, XV él desarrolla sucesivamente las dos soluciones.

Según la primera, que hace del intelecto agente la causa activa de la intelección, este intelecto ejerce dos acciones ordenadas, una que hace a lo inteligible en potencia inteligible en acto (o lo universal en potencia universal en acto), y la

otra que hace a lo cognoscible en potencia conocido en acto. La actualización de lo inteligible puede concebirse de este modo: en virtud del intelecto agente, es engendrada una especie inteligible en el intelecto a partir del fantasma que está en la imaginación [*phantasia*]. Se trata de una razón de conocer [*ratio*], donde lo inteligible ilumina en acto lo que, para abreviar, se denomina una "especie inteligible". Esta generación real de un representativo inteligible a partir de un representativo sensible se acompaña de la generación metafórica de un objeto inteligible a partir de un objeto imaginable. Hablar así es razonable, pues tal es el ser representativo del objeto, tal es su ser objetivo en la representación [*tale esse objectivum habet objectum in repraesentari quale habet repraesentativum correspondens*]. En efecto, si se admite que lo representativo sufre una transferencia real cuando lo espiritual es engendrado de lo corporal, o un representativo universal (la especie inteligible) a partir de un representativo singular (el fantasma), es preciso admitir, en los objetos, una transferencia paralela de lo corporal a lo espiritual o del singular a lo universal. A esta primera acción del intelecto agente se añade una segunda, por la cual lo cognoscible en potencia deviene conocido en acto. En efecto, la intelección actual sigue realmente a la especie inteligible; por ello, cuando el intelecto produce realmente la especie inteligible a partir del fantasma corporal, y metafóricamente un objeto inteligible a partir de un objeto sensible, él convierte del mismo modo a este último de inteligible en potencia a intelectualmente conocido en acto. En otras palabras, el intelecto ejerce una acción real, que es la transferencia de la especie de un orden a otro, y una primera acción metafórica: la producción de un objeto inteligible, seguida de una segunda acción metafórica: la intelección.

Este lenguaje complicado expresa una idea simple. Duns Escoto dice que es posible atribuir la intelección al intelecto agente, si se piensa que es él quien produce la especie inteligible de donde resultan, *ipso facto*, el objeto inteligible y el acto de conocer. Él sólo produce realmente la primera, pero se le pueden atribuir las dos consecuencias que resultan de ella, puesto que una especie inteligible es un objeto inteligible, y causar un objeto inteligible en un intelecto es, de hecho, causar una intelección. Quizá se lo vea mejor ubicándose en el punto de vista del intelecto posible, donde una doble pasión corresponde a esta doble acción: por la primera, él recibe la especie inteligible producida del fantasma por el intelecto agente; por la segunda, él recibe la intelección causada en él por el objeto inteligible que causa el intelecto agente. Es desde el punto de vista de esta segunda operación que el intelecto agente podría ser incluido en la *memoria* de la cual habla Agustín, pues aunque la memoria no produzca nada que sea nuevo, por ejemplo, lo inteligible a partir de lo sensible, ella produce intelecciones y conocimientos actuales llevándolos de la potencia al acto, lo cual el intelecto agente hace en el intelecto posible. En cuanto a este último, él es memoria al recibir la primera acción del intelecto agente, es decir al recibir lo inteligible

desde ahora presente; se denominaría entonces inteligencia [*intelligentia*] a la segunda recepción, que es la de la intelección.

Ésta es una primera manera de insertar la doctrina aristotélica de la abstracción en la doctrina agustiniana de la *imago*, atribuyendo la intelección al intelecto agente; pero se lo logra atribuyendo la intelección al menos también al intelecto posible. En esta segunda hipótesis, el intelecto agente no pertenece de ninguna manera a la memoria, ya que su acción se limita a abstraer el objeto inteligible, pero esta acción se termina en la memoria, dado que su término es la forma donde el objeto inteligible ilumina al intelecto. Una vez en posesión de esta forma, éste es una memoria en el sentido pleno del término. Si se tratara de conocer puros inteligibles, por ejemplo sustancias espirituales, el intelecto agente no tendría nada que hacer, puesto que no habría abstracción para operar. Sea con o sin especies, estos objetos bastarían para causar su conocimiento en el intelecto posible. Éste respondería entonces doblemente a la memoria, como reteniendo la razón representativa del objeto inteligibe, y como expresando activamente el conocimiento actual. En síntesis, el problema de retomar la *imago* agustiniana es, en los dos casos, susceptible de solución.

Estos análisis exigen algunas observaciones. En primer lugar, para comenzar por la más exterior, se observará que en ningún momento se considera ahí la posibilidad de un conocimiento sin especies, excepto, hipotéticamente, para la intuición de puros inteligibles, que no concierne a nuestro estado presente. Estos textos no favorecen la hipótesis según la cual Duns Escoto admitiría un conocimiento intuitivo sin especies inteligibles, aun cuando el objeto presente es conocido como presente. Luego, y esto es más importante, las dos posiciones implican elementos comunes, sobre los cuales Duns Escoto no hace ninguna reserva y de los cuales se puede admitir que los aceptaba: distinción de los dos intelectos; producción de una especie inteligible; transferencia de orden implicado por esta producción, acto de intelección ejercido por el intelecto posible en posesión de la especie-objeto causada por el intelecto agente, y que sería capaz de ejercer por sí solo si se ofrecieran directamente a él puros inteligibles.

El conjunto de estos rasgos confirma la tendencia general de Duns Escoto a situar en el intelecto posible la causa principal de la intelección, lo cual por otra parte concuerda bastante bien con una doctrina en la cual el ser abstractivo no es esencial al conocimiento intelectual humano. El intelecto agente está ahí para hacer posible la intelección, pero, por derecho, podría haber intelección sin abstracción, en cuyo caso el intelecto posible bastaría para el conocimiento, sin intelecto agente. Esto también puede verse al comparar, con Duns Escoto, la distinción aristotélica de los dos intelectos y la que introduce Agustín, en su *De Trinitate*, X, 11, entre *memoria*, *intelligentia* y *voluntas*. El intelecto posible corresponde a la *intelligentia* agustiniana, dado que sólo él recibe el acto de conocer. El intelecto posible corresponde además a la memoria, dado que ésta

recibe el conocimiento habitual según san Agustín y dado que el intelecto posible cumple la misma función según Aristóteles. También el acto de engendrar el conocimiento actual pertenece al intelecto posible, al menos a título accidental, pues aunque este intelecto conozca por la especie, es él quien conoce. Se dice que la madera se calienta cuando arde, y con razón; se dice de manera no menos justa que el intelecto posible conoce cuando está en posesión de la especie-objeto inteligible. Observemos esta tendencia sin destacarla más que lo que lo hace Duns Escoto. Después de todo, la respuesta a la pregunta planteada depende del grado de distinción que se introduzca entre las potencias del alma. Ya que si sólo se admitiera un único principio de conocimiento intelectual absoluto, y por así decir ilimitado, y por lo tanto capaz de producir una multiplicidad de actos diversos, pero llamado "agente" con relación a unos y "posible" con relación a los otros, sería igualmente probable considerar el intelecto agente como la causa principal de la intelección.

3. El conocimiento del singular

Se ha visto que el objeto primero del intelecto es el ser, considerado en su indeterminación con respecto tanto a lo inteligible como a lo sensible; que en realidad, y por las razones que han sido señaladas, el intelecto sólo conoce, *pro statu isto*, las quididades abstraídas de lo sensible; finalmente, que los seres sensibles conocidos por nosotros son existentes singulares: es inevitable preguntarse si y cómo el intelecto humano, *pro statu isto*, conoce el singular.

El problema es complejo, pero ni en mayor medida ni de otro modo que todos aquellos que conciernen al conocimiento intelectual en la doctrina de Duns Escoto. Observemos sin embargo que se plantea en primer lugar a propósito del conocimiento que el ángel puede tener de su propia esencia, la cual es singular. Ahora bien, desde este momento, hay teólogos para sostener que, en tanto que el singular no es inteligible en sí, la esencia del ángel no puede causar intelección en su intelecto. La materia no entra inmediatamente en discusión; el único obstáculo para la inteligibilidad del singular que está en tela de juicio aquí es su singularidad[49].

---

[49] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 8, n. 1; t. 2, p. 287. El problema se divide en dos: si el singular es inteligible de suyo, que es un problema metafísico; si lo conocemos en realidad, que es un probema psicológico (que compete al *De anima*). El primero de estos dos problemas está regulado desde que se ha resuelto el del principio de individuación. En tanto que el singular es supremamente real, es supremamente inteligible (*In Metaphysicam*, VII, q. 15, n. 4). Será principalmente el segundo problema el que estará en discusión aquí.

Esta manera de planear la cuestión es legítima, pues ya se sabe que, en Duns Escoto, la individuación es independiente de la materia. El problema puede formularse a propósito de cualquier esencia finita. Del mismo modo que corresponde a la esencia de la quididad material existir en un singular, corresponde a la esencia de la quididad angélica existir en un sujeto, o suposito, que sea también el de un singular[50]. Se trata de saber en primer lugar si a la singularidad como tal le repugna por naturaleza ser objeto de intelección; luego, suponiendo que sea inteligible en sí misma, si es cognoscible para nosotros.

Duns Escoto rechaza la primera conclusión, al menos en tanto que se trata del ángel, puesto que no es imposible que el singular escape a la aprehensión de un intelecto como el nuestro, pero no es éste el caso del intelecto angélico. Éste se conoce en su esencia, él conoce de este modo su esencia, y él la conoce, en lo que ella tiene de singular, por una intuición inteligible directa. Establecer este punto es probar al mismo tiempo que el singular es de suyo inteligible, ya que él lo es ciertamente si es intelectualmente conocido.

Retornemos a la distinción de los dos tipos de intelección. Existe en primer lugar la intelección abstractiva científica, es decir la que constituye la ciencia, precisamente porque ella hace abstracción de la existencia de su objeto. Como los objetos existentes son variables, nuestra ciencia variaría con ellos si ella incluyera su existencia. Lo que sabemos de Sócrates cambiaría según que él viva o muera, se siente o se levante. En síntesis, la contingencia de las existencias sería incompatible con la necesidad que el saber científico debe a la de su objeto. Por otra parte, existe el conocimiento intuitivo, que es una visión, y, esta vez, una visión de la cosa en sí misma: *cognitio intuitiva*, *seu visiva*, *quae est rei in se*. Este segundo tipo de intelección es análogo, para el intelecto, a lo que es la visión directa de un objeto en el conocimiento sensible, puesto que es posible imaginar un objeto, o recordarlo, en síntesis, conocerlo en su imagen, lo cual es una suerte de abstracción, donde el conocimiento es independiente de la existencia del objeto; pero también es posible verlo en su ser actual de existente, y como toda facultad superior puede en su orden lo que la facultad inferior puede en el suyo, es preciso que el intelecto goce de dos tipos de intelección correspondientes a estos dos tipos de conocimiento sensible. En lo que concierne al conocimiento abstractivo, no es posible ninguna certeza: lo experimentamos continuamente, ya que es él el que constituye la ciencia. Es cierto, por la razón

[50] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 3, q. 5, n. 11. La respuesta de Duns Escoto es aquí interesante por sí misma: "Unde minor rationis eorum falsa est; quamvis enim quidditas materialis non sit nisi in aliquo singulari, tamen existere in aliquo singulari non est de ratione ejus. Ideo intellectus, qui est abstractus, potest intelligere quidditatem, non intelligendo eam ut existit in aliquo singulari". Es pues en todo caso cierto que el conocimiento abstracto de una esencia, considerada en su determinación singular, es siempre posible para un intelecto.

que acaba de señalarse, que somos capaces de intuición intelectual. Por otra parte, san Pablo dice que "veremos cara a cara como vemos a través de un velo" (*I Corintios,* 13, 12); para que le sea prometida esta visión directa, es preciso que nuestro intelecto sea capaz de ella. Con mayor razón es así en el ángel, puesto que no solamente es capaz de ella, sino que la tiene, y particularmente, con respecto a su esencia. Ésta es un inteligible en acto, siempre presente al intelecto angélico, inmediatamente y sin especie interpuesta. El ángel, lo hemos dicho en su lugar, no se conoce inmediatamente por su esencia, lo cual es privilegio de Dios, pero su esencia le es inmediatamente inteligible y nada se opone a que tenga la intuición de ella[51]. ¿Cómo la vería directamente en sí misma sin verla en su singularidad?

El singular es inteligible por naturaleza; más aún, lo hemos dicho, es supremamente inteligible, sin lo cual nuestro intelecto no podría ser beatificado por Dios visto cara a cara y conocido en su singularidad[52]. En efecto, es legítimo pasar argumentando del ángel al hombre, en virtud del principio de que, en ambos casos, se trata de un intelecto. También se puede pasar argumentando de Dios al hombre, ya que aún se trata en ambos casos de un intelecto, y considerado, como es debido cuando se habla del intelecto en tanto que tal, en el sentido unívoco: "Todo es inteligible para el intelecto divino, tanto el singular como el universal; por lo tanto, todo es inteligible para cualquier intelecto, absolutamente hablando, dado que de por sí, él trata acerca de la totalidad del ser, *licet impediatur secundum istum statum lapsum*"[53]. Prescindiendo de este impedimento accidental, sigue siendo verdadero decir que, de suyo y por derecho, el singular como tal es inteligible para nuestro intelecto.

Sin embargo, es un hecho que no tenemos ciencia de él. *Intelligibile* en sí, *scibile* en sí, no lo es en el presente para nosotros. Duns Escoto acaba de sugerir la razón de ello, que por otra parte ya conocíamos. Intacto en su naturaleza, capaz de todo el ser y de Dios mismo precisamente en tanto que intelecto, el nuestro se encuentra sin embargo en estado de naturaleza caída, y, *secundum istum statum lapsum*, no apto para la intuición inteligible. Ciertamente, conocemos lo inteligible, pero *ut natura*, no *ut hoc*. Ahora bien, ya se sabe, ni la diferencia individuante ni la singularidad que resulta de ella están incluidas en

---

[51] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 3, q. 3, n. 10. Cfr. *In Metaphysicam*, VII, q. 15, n. 4. Recordemos que esto no excluye, en el ángel, la posibilidad de un conocimiento abstractivo de su propia esencia (n. 12). Acerca de los problemas que siguen, será útil consultar S. J. Day, *Intuitive Cognition*, *a Key to the Significance of the Latter Scholastics*, Saint Bonaventure, New York, 1947, donde interpretaciones diferentes a la nuestra son sostenidas con vigor.

[52] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 12, q. 8, n. 10.

[53] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 14, q. unica, n. 8. Ver más adelante el pasaje completo, p. 542, nota 60.

la naturaleza como tal. Más aún, si no hay ciencia sino de lo general, la singularidad no puede ser objeto de ciencia. En tanto que irreductible a la quididad, ella no podría ser universalizada. En tanto que objeto de saber, lo es de uno diferente del que nosotros llamamos "ciencia". Es un saber que no se formularía en definiciones, dado que la definición sólo expresa la esencia de la especie, y el individuo es más que la especie: "individuum exprimit plus quam quidditatem". En síntesis, la diferencia individuante es tal que ella debe ser vista para ser conocida. Ahora bien, en nuestro estado presente, ella no puede serlo. La capacidad intelectual de verla no nos falta, pero hemos perdido temporariamente el poder de ejercerla, como si, lo cual después de todo no sería imposible, el hombre hubiera perdido la vista conservando sus ojos.

Esta es la posición constante de Duns Escoto en este tema. Lo que complica la cuestión, además del deseo que tienen algunos de sus intérpretes de descubrirlo, es que el mismo Duns Escoto nos atribuye un cierto conocimiento del singular. Y no lo hace por olvido ni al pasar, sino en repetidas ocasiones y con plena conciencia de lo que escribe. Sólo es preciso tener precaución con el sentido que da a estas fórmulas. Como todos los doctores de su tiempo, incluido Tomás de Aquino, Duns Escoto nos concede un cierto conocimiento del singular y de su singularidad. ¿Cómo podría ser de otra manera, si sólo existen los individuos? Solamente en la sensación nuestro intelecto alcanza lo singular, y dado que el sentido mismo no lo percibe en su diferencia individuante, sino como "naturaleza", revela al intelecto sólo la existencia del singular existente. Al percibir la "naturaleza" indiferente de este ser, el sentido permite al intelecto conocer abstractivamente la naturaleza de este singular, e intuitivamente su existencia. Puesto que lo veo, sé que Sócrates existe y sé que lo que conozco es un existente singular; pero además de su existencia, que la sensación me revela, sólo conozco abstractivamente su naturaleza. En otras palabras, conozco intelectualmente, gracias a la percepción sensible y al fantasma, que existe un individuo dotado de tal naturaleza. El intelecto lo lleva al sentido, pues éste sólo conoce los singulares, mientras que aquél conoce a la vez el universal y los singulares, pero sólo conoce abstractivamente su naturaleza común, a la cual él mismo dota de universalidad. El intelecto no tiene, en esta vida y en su estado presente, la intuición del principio individuante que restringe la naturaleza común a la singularidad del existente[54].

[54] "Et cum allegatur Philosophus, dico quod non est ejus intentio quod singulare non sit intelligibile. Sed intellectus noster non intelligit nisi per sensum, et dictum est quod per sensum non cognoscitur hoc singulare ut hoc, sed solum ut natura, et sic potest intellectus noster intelligere singulare. Unde Philosophus vult quod intellectus noster potest in duo, sensus autem tantum in unum, quia non potest in universale, ut universale; et intellectus potest in singulare, sicut sensus". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 12, q. 8, n. 10. "Ideo dico quod in nulla specie, inquantum talis, perfecet potest cognosci objectum suum singulare, quia aliquid includit quod non

Duns Escoto no nos concede, bajo ninguna forma, ninguna intuición intelectual de la singularidad como tal. Dado que ella no va más allá de la *natura* indeterminada, el conocimiento que de ella tiene el intelecto es necesariamente abstracto[55]. Cuando tenemos la intuición sensible de un existente, nuestro intelecto sabe que su quididad es la de un singular, pero el conocimiento inmediato que tiene de esta quididad, tal como la vehicula el fantasma, es un conocimiento por modo de abstracción. La dificultad que encontramos para comprenderlo tiene que ver quizá con que desplazamos lo que en su opinión era el centro de la cuestión. Lo que de inmediato evoca la noción de conocimiento intuitivo en su pensamiento es la existencia del objeto; de ninguna manera que la singularidad sea la existencia. Un intelecto más perfecto que el nuestro, y que tendría la intuición inteligible de las diferencias individuantes, no conocería sólo por esto la existencia de los singulares correspondientes[56]. Sin embargo, existe una visión

---

species, et quantum ad hoc non ducit species in ejus cognitionem. Et ideo dico quod singulare non est per se intelligibile sub propria ratione perfecte", *Reportata Parisiensia*, II, d. 3, q. 3, n. 15. Con mayor razón el sentido no conoce la singularidad individuante, aunque perciba el singular; "haecceitas non sentitur", dice una objeción que Duns Escoto no contradice en este punto: *In Metaphysicam*, VII, q. 13, n. 26. Cfr. Antonio Andrés: "singulare sub ratione singularitatis non est objectum per se ipsius sensus". *Quaest. Sup. Metaphysicam*, I, q. 9, resp., ed. Venise, 1514, fº 9 v.

[55] Por ello también, aunque lo real sea integralmente inteligible, nuestro conocimiento no conoce nunca nada en su cognoscibilidad total, pues la naturaleza del objeto sólo actúa sobre el intelecto en el grado de naturaleza y no en el grado de singularidad: "Nulla potentia cognoscitiva in nobis cognoscit rem secundum sumam absolutam cognoscibilitatem, inquantum scilicet est in se manifesta, sed solum inquantum est motiva potentiae, quia potentiae cognitivae hic moverentur ab oppositis; natura autem non movet secundum gradum singularitatis". Duns Escoto, *In Metaphysicam*, VII, q. 15, n. 5. En realidad, nuestra ciencia más perfecta llega hasta la especie más determinada y se detiene ahí: "Perfectisima scientia nunc nobis possibilis est de specie specialissima, ibi status". *In Metaphysicam*, VII, q. 13, n. 26.

[56] "…nec est idem cognoscere singulare actualiter et intuitive, et cognoscere existentiam singularis, quia singulare non est idem quod existentia, cum abstrahat ab existentia", Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 14, q. 3, n. 6. No se podría insitir demasiado en este punto. El P. J. S. Day (*Intuitive Cognition, a Key to the Significance of the Latter Scholastics*, p. 107) cita la fórmula de Lychet: "Omnis cognitio per speciem intelligibilem est tantum abstractiva", lo cual expresa en efecto correctamente el pensamiento de Duns Escoto; pero si la intuición tiene como carácter propio el ser parcialmente causada por la presencia de un existente dado, verdaderamente es el ser causada de este modo lo que la distingue del conocimiento abstractivo. Toda intuición es pues la de un existente "visto" en tanto que tal, pero cuya "naturaleza" es abstractamente conocida por una especie inteligible. Por otra parte, ¿cómo podría ser de otra manera? El conocimiento intelectual de una naturaleza sólo puede ser abstracto porque esta naturaleza sólo alcanza al intelecto, *pro statu isto*, por el fantasma. Es significativo que Duns Escoto defina siempre el conocimiento intuitivo como el del "existente en tanto que existente": "Visio est existentis ut existens est, et ut praesens est videnti secundum existentiam suma" (*Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 2, a. 2, n. 3; t. 1, p. 137). Si hay intuición de la "naturaleza", es en tanto que, causa de la intelección, ella es

del intelecto que alcanza las naturalezas existentes sin ver su singularidad[57], de manera que el conocimiento intuitivo, en tanto que tal, no es solamente el del singular, es *esencialmente* el de la naturaleza existente *precisamente en tanto que existente*[58]. Ahora bien, ¿cuál es la condición que necesariamente se requiere para que haya intuición, sino precisamente la existencia del objeto conocido de manera presente? La intuición de lo que no existe es una noción contradictoria[59]. Pero además, ¿cuál es la condición que necesariamente se requiere, *pro*

---

conocida como existente; para el resto, es preciso que el contenido de los dos actos sea el mismo, pues una vez terminada la intuición, le sobreviene la especie inteligible, lista para reemplazarla. La intuición no es pues *visio essentiae ut essentia est*, sino *visio essentiae ut existens*. Esto es tan cierto que –Duns Escoto lo acaba de decir– ni el conocimiento intuitivo del singular como tal, si lo poseyéramos, nos brindaría su existencia. El carácter intuitivo de un conocimiento trata sobre la existencia, porque es en tanto que existente que su objeto lo causa, y sólo trata sobre eso: "Praeterea, intellectus intuitivus nullam habet distinctionem in objecto, nisi secundum quod existens est; quia sicut non cognoscit aliquod objectum nisi secundum quod existens, ita non cognoscit aliqua distincta formaliter in objecto nisi ut existens". (*Opus Oxoniense*, I, d. 8, q. 4, a. 2, n. 15; t. 1, p. 631). Trátese del todo o de las partes, la intuición trata pues sobre el objeto en tanto que existente, y no trata más que sobre esto. No decimos: sobre la existencia en general, que no existe por separado, sino sobre el *objectum secundum quod existens est*.

57 Duns Escoto, *In Metaphysicam*, VII, q. 15, n. 4.

58 "Ad propositum tamen dico, quod cognitio intuitiva non est tantum singularis, inquantum est cognitio intuitiva, sed essentialiter est ipsius naturae existentis, ut existens est, quia prius competit esse naturae, quam sit ut haec, sive ut singulare, eo quod essentia sit ejusdem rationis in omnibus singularibus, non autem singularitas iposa est ejusdem rationis in omnibus, sed diversa in quolibet singulari unius essentiae, ex quo sequitur quod essentia potest cognosci, non tamen singularitas ejus". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 45, q. 3, n. 13. Cfr. *Quaestiones Quodlibetales*, q. 13, n. 11.

59 "Contradictio est igitur quod sit cognitio intuitiva in genere propio, et quod res non sit, quia species non potest sufficere ad cognitionem intuitivam sine praesentia rei, quia species aequaliter potest raepresentare objectum re existente et non existente; igitur non sufficienter causat cognitionem intuitivam existentiae rei". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 14, q. 3, n. 12. Se nos excusará de precisar a propósito de ésto que nunca hemos "encontrado en la enseñanza de Ockham acerca del conocimiento intuitivo una de las principales razones de la ruina de la escolástica y del escepticismo", la cual, para nosotros, infectaría a "toda la filosofía moderna y casi toda la filosofía medieval" (S. J. Day, O.F.M., *Intuitive Cognition*, *a Key to the Significance of the Latter Scholastics*, Saint Bonaventure, New York, 1947, p. 12). De todas maneras, nuestra crítica a Ockham se ha referido, en lo que concierne a la intuición, a la noción de una "intuición de lo que no existe". Ockham considera esta intuición como posible *de potentia Dei absoluta;* Duns Escoto la considera contradictoria. Ciertamente, Duns Escoto admite que Dios puede, si quiere, imprimir una especie en nuestro intelecto, o aún en nuestros ojos, en cuyo caso nuestro intelecto, "eodem modo ferretur in objectum, sicut modo, et objectum ita esset objectum" (*In Metaphysicam*, VII, q. 18, n. 11). Imaginaríamos tener una intuición, pero ni aquí ni en otro lugar, que esté en nuestro conocimiento, Duns Escoto dice que si existiera tal intuición, y dado que dice en otro

statu isto, *pro statu miseriae*, *secundum istum statum lapsum*, para que la naturaleza existente nos sea conocida en su existencia misma, sino la sensación? De hecho, la naturaleza sólo mueve en el presente a nuestro intelecto por el fantasma. Por lo tanto, la cosa singular sólo nos es conocida como existente por el fantasma de una naturaleza que, no siendo de suyo singular, no podría causar en el intelecto el conocimiento de la singularidad. En otras palabras, la singularidad de la naturaleza no mueve nuestro intelecto, ella "acompaña" a la naturaleza que lo mueve a través del fantasma, y si sabemos, al recibir la moción de este último, que nuestro conocimiento es la intuición de un existente, nuestro intelecto sólo puede conocer abstractivamente su naturaleza, sin con ello aprehender *hoc ut hoc*[60]. Estos análisis conducen a las siguientes igualdades: todo lo que existe actualmente es singular; la intuición se refiere siempre a un existente; por lo tanto, ella se refiere siempre a un singular, de manera que todo conocimiento intuitivo es conocimiento de un singular. Sin embargo, *pro statu isto*, el singular sólo actúa sobre nuestro intelecto por su naturaleza y el fantasma que ella engendra, prescindiendo de la singularidad que no hace más que acompañar sin actuar. El singular, pues, sólo nos es intuitivamente conocido como el existente que causa nuestra intuición. Según la fórmula, para nosotros perfecta, del P. H. Klug: "el intelecto conoce por intuición si existe una naturaleza, porque tiene un conocimiento del acto sensitivo que aprehende por intuición la naturaleza existente"[61]. Es la doctrina misma de Duns Escoto, sin ninguna interpretación.

---

lugar que una intuición sin objeto existente sería una "contradicción", nada autoriza a adjudicarle esta doctrina.

[60] "Item, quodlibet est intelligibile ab intellectu Deo, ita singulare sicut universale; igitur et a quocumque intellectu, absolute loquendo, cum quantum est ex se, sit totius entis, licet impediatur secundum statum istum lapsum. Ideo (sc. por esta última razón) de potentia ordinata non potest dici singulare per se intelligibile a quocumque intellectu, non quia objectum non sit in potentia propinqua quantum ex parte sui, sed quia intellectus non movetur nisi a phantasmate, vel a natura quae gignit phantasma, quorum neutrum (sc. tampoco el fantasma) est hoc ut hoc: natura enim est prius natura quam sit haec ut haec. Ideo singularitas non movet intellectum nostrum, quia illud est principium movendi, quod assimilat sibi effectum. Ideo singularitas se habet tantum concomitanter ex parte moventis intellectum, quia nihil movet intellectum nostrum nisi natura vel phantasma, et ideo intellectus, qui sic movetur a re, non capit hoc ut hoc; sed respectu intellectus Dei, non sic est, quia ab illo immediate cognoscitur haec ut haec". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 14, q. 3, n. 8. Ya no ocurrirá lo mismo para nosotros *in patria*, cfr. *Opus Oxoniense*, III, d. 14, q. 3, n. 9.

[61] Citado por S. J. Day, *Intuitive Cognition*, *a Key to the Significance of the Latter Scholastics*, p. 123, y n. 1. II. No existe pues para el hombre, en esta vida, ningún conocimiento directo del singular en tanto que tal: "intellectus noster, in hoc statu, non intelligit per se singulare, nec sensus sentit". Duns Escoto, *In Metaphysicam*, VII, q. 15, n. 5. Ciertamente, la intuición percibe directamente la existencia, pero no olvidemos que, si sólo existe el singular, la existencia no es la

Las divergencias que llenan en este punto la historia del pensamiento de Duns Escoto, y las mismas que se cree constatar entre los textos, se explican quizá por el olvido de una distinción elemental. Cuando el intelecto tiene la intuición de un objeto, lo conoce a la vez como objeto y como existente. Ahora bien, es perfectamente exacto que la especie inteligible no cumple ninguna función en nuestro conocimiento del objeto, precisamente en tanto que existente. En este sentido, es decir precisamente como *cognitio existentis ut existens est*, la intuición no debe nada a la especie. No es ésta, sino la sola presencia del objeto la que, gracias a la sensación, hace una *cognitio intuitiva* del conocimiento que tenemos de él. Sin embargo, de ahí no se sigue que el conocimiento intuitivo se haga sin especie, ya que si no la hubiera, no habría objeto conocido. Por la especie, dirá Duns Escoto[62], el objeto nos es presente *sub ratione cognoscibilis sive repraesentandi*. A menos que hagamos un conocimiento de la existencia de nada, es preciso que la intuición intelectual misma tenga un objeto, y de ahí la necesidad de la especie, por otra parte la misma que permitirá el conocimiento abstractivo en ausencia del mismo objeto. Por tanto, es preciso concebir la intuición como resultante de un solo objeto, pero causada por él a título doble: en tanto que presente, él hace ver su existencia; en tanto que actuando por la especie, se hace "cognoscible" y "representado".

Si se nos permite insertar en este análisis una glosa que se declara expresamente tal, y que será lícito descartar sin que la conclusión que precede sea afectada, diremos que Duns Escoto da aquí al importante problema del conocimiento de la existencia una solución que concuerda en lo esencial con la de Tomás de Aquino. Las dos doctrinas hacen de la existencia una evidencia intelectual intuitiva aprehendida en lo sensible. La de santo Tomás explicita de inmediato esta visión de la existencia en juicio. La de Duns Escoto, en la cual la existencia y la esencia no entran a título de elementos distintos en la composi-

---

singularidad: "non enim singulare ex se determinatur ad existentiam, quia abstrahit, sicut et universale". *In Metaphysicam*, VII, q. 15, n. 4.

62 Este punto está ligado al problema del estatuto de la existencia en Duns Escoto. Ésta, se sabe, no es en él un acto de la esencia, sino que se distingue de ella a título de modalidad. En tanto que tal, ella no es nada, y, en tanto que ella es, es causa. Exactamente, ella es la causa propia de este tipo de intelección que se denomina intuición o visión: "Probatur de existentia, quae est alterius rationis ab entitate quidditativa et individuali, quae tamen movet ad intellectionem, quae est visio". Duns Escoto, *In Metaphysicam*, VII, q. 15, n. 6. Dado que ella es causa de la intuición, es ella la que es su objeto, *y no la quididad ni la singularidad*. Sin embargo, como se ve en el mismo contexto, el ser individual existente no ejerce sobre el intelecto una acción natural distinta; él no se hace conocer por separado en tanto que existente (esto sería un conocimiento puramente sensibe y ligado a la cualidad); el objeto se hace ver existente en la inteligibilidad intelectual misma. El intelecto sabe entonces a la vez lo que es el objeto, y que él es. Imposible aquí abajo sin la sensación, la intuición de la existencia sigue siendo un acto del intelecto.

ción del ser, atribuye simplemente al objeto el poder de hacerse conocer directamente como existente. Es desde este punto de vista y por esta razón que la distinción escotista entre *cognitio intuitiva* y *cognitio abstractiva* presenta una real importancia, y conviene interpretarla como reveladora de la existencia, no tomando de ella la ocasión para atribuir a Duns Escoto una doctrina de la intuición intelectual de las esencias que, *pro statu isto*, siempre nos ha negado.

Nos parece que debe interpretarse de la misma manera en la doctrina de Duns Escoto el conocimiento intuitivo de nuestros actos psicológicos. Pues también ahí la intuición, precisamente en tanto que tal, se refiere a su existencia. Es un punto al cual Duns Escoto ha retornado muchas veces al plantear el problema, vinculado al precedente, de saber si tenemos una intuición inteligible de nuestra alma. Ya que también ella es un singular, y también un singular inmaterial, y por lo tanto de suyo eminentemente inteligible. Por derecho, ella debería poder conocer intuitivamente su propia esencia como se ha visto que el ángel conoce la suya. En realidad, la situación es análoga a la que acaba de ser descrita con respecto al conocimiento de los singulares materiales. En ambos casos, una esencia, inteligible de suyo, escapa en el presente a la intuición intelectual, pero ésta ve los actos producidos por esta esencia y sabe por ellos que ella existe. Lo que es verdadero del alma lo es también de sus potencias: vamos del acto a la potencia y de la potencia a la "naturaleza" que es el alma, no a la inversa[63].

¿Por qué este conocimiento indirecto? Siempre por la misma razón: "anima de se actu intelligibilis est et praesens sibi; et ex hoc sequitur quod possit intelligere se, si non esset impedita"[64]. La naturaleza del *impedimentum* es conocida: "intellectus noster pro statu isto non est natus movere immediate, nisi ab aliquo imaginabili extra prius moveatur"[65]. Destaquemos la generalidad de la fórmula: el intelecto sólo puede ser movido, en nuestro estado presente, por un sensible o un imaginable que actúan sobre él desde fuera. No hay ninguna restricción con respecto a los actos del alma misma. Sea cual fuere la causa, este

[63] "Ad secundum concedo quod non habetur modo cognitio de anima vel de aliqua ejus potentia ita distincta, quod ex ipsa possit cognosci quod aliquod objectum tale intelligibile sibi correspondeat; sed ex ipso actu quem experimur concludimus potentiam et naturam cujus iste actus, illud respicere pro objecto quod percipimus attingi per actum: ita quod objectum potentiae non concluditur ex cognitione potentiae, sed ex cognitione actus quem experimur". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2, n. 13; t. 1, p. 13. Este texto trata directamente acerca de la posibilidad de conocer el objeto natural o sobrenatural a partir de la potencia, pero se ve lo que implica con respecto a la posibilidad de conocer el acto a partir de la potencia y de la naturaleza.

[64] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 8, n. 13; t. 2, p. 297.

[65] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 3, q. 8, n. 13, p. 298.

impedimento es general[66]; el problema consiste en saber cómo juega en el caso particular del conocimiento que el alma tiene de sí.

A propósito de la "naturaleza" misma del alma, no es posible ninguna duda. Duns Escoto sólo nos concede de ella un conocimiento general y abstractivo obtenido a partir de lo sensible: "non enim cognoscitur anima nostra a nobis, nec natura nostra pro statu isto, nisi sub aliqua ratione generali abstrahibili a sensibus"[67]. Esta noción general que tenemos de ella es el concepto de ser[68]. Sabemos, hablando en general, que nuestra alma es un "ser", y que sus facultades "son", del orden de ser que les es propio. Por otra parte, es lo que significamos al decir que tenemos un alma y que tenemos facultades, conocimientos ciertos pero que no van más allá de la existencia de estas facultades y de esta alma y de aquello que ellas deben ser para ser causas de tales actos.

El problema es más complejo cuando se lo plantea a propósito de estos actos mismos. ¿Cómo los conocemos? La complejidad de la respuesta tiene que ver con que ella se mueve a la vez en dos planos distintos: los actos cognitivos mismos y el conocimiento que tenemos de ellos. Observemos que esta complejidad no sólo se da en este caso. Aun en el conocimiento de lo sensible, el alma intelectiva conoce intuitivamente la naturaleza, recordemos, no en su quididad, sino como un existente atestiguado por el sentido[69]. Lo que se añade aquí de

---

66 Acerca de las causas posibles del *impedimentum*, ver el capítulo 1, pp. 70-73 de este trabajo. Duns Escoto precisa aquí que ellas son a la vez "ex peccato, et non solum ex peccato, sed etiam ex natura potentiarum pro statu isto". El alma es a la vez caída y se halla en camino; herida en el ejercicio de sus actos y naturalmente unida a un cuerpo. Cfr. n. 14, p. 298: "in anima sunt impedimenta, in angelo non".

67 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, a. 2, n. 11; t. 1, p. 11.

68 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 3, a. 4, n. 24; t. 1, p. 351. Es cierto de todas las sustancias, inmateriales o materiales, que, en nuestro estado presente, "non concipiuntur in aliquo conceptu quidditativo nisi in conceptu entis". Esto no define la naturaleza del alma intelectiva, pues no se define el ojo por lo que puede ver a la luz de una vela. Se trata de condiciones presentes de su ejercicio.

69 Duns Escoto lo recuerda expresamente en el momento de afirmar que tenemos la experiencia intuitiva de los actos de nuestra alma. Esta, dice, conoce intuitivamente lo que conoce el sentido, y conoce además las sensaciones mismas; esta es la prueba que da de ello: "et utrumque probatur per hoc quod cognoscit propositiones contingenter veras, et ex eis syllogizat; formare autem propositiones et syllogizare proprium est intellectui; illarum autem veritas est de objectis ut intuitive cognitis, sub ratione scilicet existentiae, sub qua cognoscuntur a sensu", Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 45, q. 3, n. 17. En otras palabras, "el intelecto conoce intuitivamente lo que conoce el sentido", porque las verdades contingentes que conoce tratan acerca de objetos cuya existencia es intuitivamente conocida por el sentido. En efecto, si conozco intelectualmente mi percepción sensible de la existencia de un objeto, conozco intuitivamente la existencia que esta

nuevo es que el alma intelectiva conoce además su acto de conocer. Ella no ve solamente, en la sensación, la existencia de la naturaleza abstractivamente conocida; ella ve la sensación misma, y el conocimiento que tiene de ella es intuitivo, como cada uno puede asegurarse de ello observándose a sí mismo, puesto que tenemos la intuición de nuestras sensaciones, así como de todos los otros actos ejercidos por el alma intelectiva, y tenemos continuamente la experiencia de estas intuiciones.

La naturaleza de esta experiencia no ofrece dificultad. Se trata de una intuición, y por lo tanto de una "visión", es decir de una suerte de sentido interno que percibe nuestros actos del mismo modo que los sentidos externos perciben sus objetos. Al decir "quodam sensu, id est perceptione interiori, experimur"[70], Duns Escoto se mantiene en la tradición de san Agustín. Pero sobre todo el cree formular un hecho incontestable, ya que no sería preciso discutir con un hombre que pretendiera carecer de esta *visio interior*. ¿A qué se refiere ésta? Unicamente a las operaciones del alma, que son inmateriales en sí mismas, aunque todos sus objetos presuponen el fantasma y la sensación[71]. Esta visión desde

---

percepción conoce. Lo que aquí hay de intuición en el conocimiento intelectual sólo trata directamente sobre la sensación, no sobre el objeto.

[70] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 43, q. 2, n. 11. Duns Escoto la define con relación a la intelección que el ángel tiene de su propia intelección, en el interesante desarrollo de *Quaestiones Quodlibetales*, VI, 8.

[71] Se ha sostenido que el conocimiento intuitivo se produce directamente y sin especie interpuesta. El P. S. J. Day ha recopilado textos que parecen dar testimonio en este sentido, y algunos de los cuales le parecen también decisivos (*Intuitive Cognition*, *a Key to the Significance of the Latter Scholastics*, pp. 108-109). No estamos seguros de que lo sean. Duns Escoto ha creído ciertamente que el objeto presente mueve al alma al conocimiento de manera más eficaz y perfecta que la especie (Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 49, q. 11, n. 9), pero no dice en este texto que el concurso que el objeto aporta a la intelección dispense del de la especie. Al buscar su posición en este punto, es preciso atenerse a los textos que se aplican al hombre (no al ángel) considerado *pro statu isto* (y no en el estado de alma separada). El hecho de que cuando un ángel superior conoce un ángel inferior *ista cognitio non est per aliquam speciem* (*Opus Oxoniense*, II, d. 9, q. 2, n. 19; t. 2, p. 460) no prueba nada en cuanto a nuestras intuiciones humanas *pro statu isto*. La fórmula que sigue, por el contrario, vale para la intuición en general (S. J. Day, *Intuitive Cognition*, *a Key to the Significance of the Latter Scholastics*, p. 109): "ista enim (sc. cognitio intuitiva) non potest haberi per speciem objecti, quae manere potest, objecto absente" (*Opus Oxoniense*, II, d. 9, q. 2, n. 29; t. 2, p. 469), pero decir que la especie no basta para causar la intuición no implica que esté ausente de ella (cfr. el texto *Opus Oxoniense*, IV, d. 45, q. 2, n. 12; citado por S. J. Day, p. 108: "Solum phantasma non sufficit ad cognitionem intuitivam objecti…"). El texto de Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 17, q. 3, a. 4, n. 36; t. 1, p. 831, es decisivo en la cita que se hace de él (S. J. Day, p. 109): "Objectum *in se praesens…* sufficit absque omni informatione (i.e. por una *specie*), ad causandum visionem, vel *ex se solo* cum intellectu"; pero he aquí el texto de Duns Escoto: "tamen secundum illam viam quam dixi dist. 3 hujus primi, quod

dentro, que hoy se denominaría conciencia psicológica [*awareness*], nos informa de un cierto número de hechos, que son mucho menos cosas que actos. Si Duns Escoto ha atraído tan firmemente la atención acerca de la variedad de estas experiencias internas, es menos para establecer la realidad de este orden de intuiciones, que para establecer la inmaterialidad del alma. Él no se proponía estudiar en ellas algún tipo de conocimiento intuitivo, sino hacer ver, por su naturaleza, que ellas presuponen un intelecto capaz de trascender lo sensible, y por lo tanto inmaterial.

Basta seguir su argumentación para asegurarse de ello. Lo que Duns Escoto intenta probar no es del todo que el conocimiento intuitivo sea la única justificación del método introspectivo en psicología, sino que tenemos en nosotros un cierto conocimiento de objeto, cuya naturaleza es tal que no se puede explicar por ningún conocimiento sensitivo. He aquí las pruebas de ello. Sabemos por experiencia que conocemos lo universal; que conocemos el ser y la cualidad bajo una razón más común que la del primer sensible conocido por la facultad sensitiva más alta; que conocemos las relaciones no solamente entre sensibles, sino entre lo sensible y lo inteligible, y también de los inteligibles entre sí; que conocemos las relaciones de razón y todas las intenciones segundas de las cuales trata la lógica; que conocemos los actos por los cuales conocemos estas cosas y podemos ejercer sobre ellos un acto reflexivo; que damos nuestro asenti-

---

objectum, sive in se sive in specie, est sicut causa partialis concurrens cum intellectu ad causandum intellectionem, non facit aliquam difficultatem, quia objectum in se praesens, quomodo erit in Patria, sufficit, absque omni informatione, ad causandum visionem, vel ex se solo cum intellectu". Se trata pues de la visión beatífica, de la cual no se puede deducir nuestra intuición *pro statu isto*. Duns Escoto nos remite por otra parte aquí a *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 7; t. 1, p. 404, donde se dice: "phantasma, in eodem instanti in quo intelligitur universale, secundum totam virtutem suam repraesentat objectum ut singulare virtuti phantasticae, quia tunc est actualis imaginatio illius objecti in singulari". (Cfr. *Reportata Parisiensia*, IV, d. 45, q. 2, n. 20, donde se trata del alma separada). Si se objeta que se trata ahí del conocimiento abstractivo, deberá responderse que, precisamente, el conocimiento intelectual siempre lo es, *pro statu isto*, aún en presencia del objeto; de ahí la necesidad de la especie: "sed negando speciem intelligibilem, tota pars intellectiva non habet, ante actum intelligendi, objectum sibi praesens in se, nec in aliquo repraesentante" (*Reportata Parisiensia*, IV, d. 45, q. 2, n. 14, p. 409). Sin especie inteligible, el objeto no estaría presente al intelecto, ni en sí, ni en una especie que lo represente. Lo más curioso es que, sosteniendo lo contrario, se atribuya a Duns Escoto esta posición que él ha refutado: "praesentia objecti est causa praesentia speciei… ergo superflue ponitur species propter praesentiam objecti" (*Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 6, n. 1; t. 1, p. 398); a lo cual él responde (n. 6, p. 411): "ad 2m de praesentia, dico quod objectum respectu potentiae habet primo praesentiam realem, scilicet approximationem talem, ut possit gignere speciem talem in intellectu, quae est ratio formalis intellectionis. Secundo, per istam speciem genitam, quae est imago gignentis, est objectum praesens sub ratione cognoscibilis sive repraesentati". Cfr. "…in aliqua similitudine quae potest esse existentis et etiam non existentis, sive praesentis, sive non". *Opus Oxoniense*, IV, d. 10, q. 8, n. 5.

miento a los primeros principios sin temor de error ni de ser contradichos; finalmente, que procedemos de lo conocido a lo desconocido, sin poder sustraernos a la evidencia del razonamiento ni a la de su conclusión. *Experimur*, repite cada vez Duns Escoto para designar el tipo de conocimiento que tenemos de estos actos, y lo que conocemos de este modo por experiencia, por una suerte de sentido interno, por percepción interior o por visión desde adentro, son actos del intelecto que es imposible atribuir a ninguna facultad sensitiva; *ergo*, existe verdaderamente en nosotros una facultad de conocer incorporal, nuestra alma es inmaterial, que es lo que se debía demostrar[72].

El interés que presenta un texto de este tipo es ciertamente considerable, pero no es minimizarlo verlo ahí donde el mismo Duns Escoto lo ha puesto. Él piensa ahí tan poco en definir algún tipo de intuición que no utiliza ni una sola vez este término, aunque, si se le hubiera preguntado qué nombre dar a estos actos, ciertamente los hubiera llamado intuiciones. Por otra parte, ¿qué sería el acto de una *visio*, si no fuera una intuición? Pero lo que interesa aquí a Duns Escoto no es la experiencia interna que invoca, es la inmaterialidad de su contenido, que probará la del alma intelectiva misma. Con respecto al problema del conocimiento del alma, que es aquí el nuestro, este análisis establece que el alma intelectiva puede inferir su propia inmaterialidad, reflexionando sobre la naturaleza de un gran número de operaciones que, por experiencia interna, ella tiene conciencia de llevar a cabo. Esta intuición de sus actos y operaciones le proporciona una variedad de experiencias, sobre las cuales debe ejercerse luego su reflexión, para deducir de ellas la inmaterialidad del alma. No existe ninguna razón para modificar las conclusiones generales obtenidas precedentemente. Duns Escoto no nos atribuye, *pro statu isto*, ninguna intuición de la esencia de nuestra alma; nos atribuye la conciencia, que se puede denominar una "intuición" del sentido interno, de los actos y operaciones del alma, pero, como todas las operaciones del alma intelectiva, aun las que tratan sobre los inteligibles del metafísico o las intenciones segundas del lógico, presuponen sensaciones y se acompañan de fantasmas. Aquí como en otros lugares, la intuición da testimonio de la existencia del objeto presente que la causa[73], sólo el entendimiento es

---

[72] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 43, q. 2, nn. 9-11; reproducido por completo en S. J. Day, *Intuitive Cognition, a Key to the Significance of the Latter Scholastics*, pp. 136-137.

[73] Por derecho, la totalidad del ser creado podría ser conocida por nuestro intelecto ya sea intuitiva o abstractivamente. Estos dos conocimientos no difieren pues por su contenido; todo lo que puede ser conocido de una manera puede serlo de la otra; la diferencia tiene que ver con el modo de presencia de sus objetos (Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 10, q. 8, n. 5). Ahora bien, el modo de presencia que, de parte del objeto, determina el conocimiento intuitivo, es su existencia actual. Por ello el objeto sólo es intuitivamente conocido en tanto que existente: "In cognitione intuitiva res in propria existentia est per se motiva objective". *Quaestiones Quodlibetales*, XIII, n. 10. Cfr. "Hoc autem est contra rationem cognitionis intuitivae, quod sit de re non actualiter exis-

competente para definir las naturalezas de los existentes que aprehende la intelección intuitiva, y tampoco tenemos intuición de la inmaterialidad de nuestros actos; sólo tenemos intuición de actos cuyo análisis intelectual autoriza a concluir que, en tanto que su naturaleza trasciende el poder del conocimiento sensible, su causa debe ser inmaterial. No existe en este mundo para nosotros conocimiento intuitivo del singular, ni inteligible ni sensible, excepto el de su existencia. En cuanto al de su naturaleza, nuestra alma intelectiva es de suyo capaz de él, pero aún no ha llegado para ella el momento de ejercerlo. Dicho esto, no concluiremos de ahí que no tengamos ningún conocimiento de los singulares; aunque sea el más perfecto, la intuición no es el único modo de conocimiento, y aun reducido al conocimiento abstractivo de las naturalezas, nuestro intelecto no está de tal manera separado de su fuente primera que no pueda tomar de lo sensible tesoros de inteligibilidad.

4. Conocimiento e iluminación divina

El problema general del valor de nuestro conocimiento intelectual se plantea en Duns Escoto bajo una forma que se puede llamar, a esta altura, clásica en la escuela franciscana: "¿Puede una verdad cierta y sin mezcla de error (*sincera*) ser conocida por el intelecto del hombre en esta vida, naturalmente y sin iluminación especial de la luz increada?"[74]. Deben señalarse, sin embargo, dos pun-

---

tente et praesentialiter". *Opus Oxoniense*, II, d. 9, q. 2, n. 29; t. 2, p. 469. No se debe olvidar, por otra parte, al destacar la importancia del conocimiento intuitivo en Duns Escoto, que el objeto de la ciencia sigue siendo para él la esencia: "cum ratio in anima possit manere non manente existentia actuali objecti, sequitur quod existentia non est per se ratio objecti ut scibile est, quia ratio scientifica non potest manere eadem in anima, non manente illo eodem quod est per se ratio scibilis, ut scibile est; sive autem scibile possit existere in re, sive non, saltem ratione ejus, ut scibile est, potest manere eadem in anima, non manente existentia: abstrahit ergo scientia ab existentia, ita quod non includit eam in ratione scibilis". *Quaestiones Quodlibetales*, q. 7, n. 9.

[74] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4; t. 1, p. 357. Se puede tener una visión general de la historia del problema en la interesante colección: *De humanae cognitionis ratione anécdota quaedam Ser. Doct. S. Bonaventurae et nonnulorum ipsius discipulorum*, Quaracchi, 1883; particularmente: san Buenaventura, *Utrum rationes aeternae sint rationes cognoscendi in omni certitudinali cognitione*, p. 49 ss.; Mateo de Aquasparta, *Utrum quidquid certitudinaliter cognoscitur cognitione intellectuali, cognoscatur in rationibus aeternis vel in lumine primae veritatis*, p. 87 ss.; Jean Peckham, *Quaesitum est de ipsa Dei sapientia vel luce aeterna, utrum sit ratio cognoscendi quidquid intellectualiter cognoscitur in via*, p. 179 ss.; Roger Marston, *Utrum anima omnia quae cognoscit, cognoscat in luce aeterna, an sibi sufficiat lux naturalis, et propria ad caeterea cognoscendum*, p. 197 ss. Si se agrega a Enrique de Gante, Vital du Four y Duns Escoto a esta lista, por no decir otros, se verá cuán difícil es sostener que son los historiadores quienes, por

tos: Duns Escoto generaliza una cuestión que, en el texto de san Agustín del cual deriva, sólo trataba directamente acerca del valor del conocimiento sensible[75]; además, al precisar que se trata en su pensamiento de una iluminación "especial", él plantea el problema bajo su forma más exacta, es decir dejando desde el principio fuera de cuestión la necesidad, reconocida por todos, de una iluminación "general" de nuestro intelecto para que le sea posible el conocimiento de la verdad[76]. Por otra parte, lo que interesa a Duns Escoto no es el problema de la iluminación considerado en sí mismo sino más bien su incidencia en el conocimiento natural cuya certeza y validez intenta salvaguardar. De ahí la elección que hace del texto célebre de san Pablo, *Romanos*, 1, 20, para autorizar su propia respuesta: "Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur". Contrariamente al uso que comúnmente se hace de ello, Duns Escoto no argumenta a partir de ahí para establecer que la existencia y los atributos de Dios pueden demostrarse a partir de lo sensible, proposición que aceptaría por otra parte precisándola, pero para garantizar por anticipado su propia conclusión. ¿No son los *invisibilia Dei* esas "razones eternas" de las que habla san Agustín? Si, según san Pablo, los conocemos a partir de las criaturas, podemos conocer las criaturas sin ellas. Es posible tener un conocimiento cierto de las cosas sensibles antes de conocer las ideas divinas, prueba segura de que no se requiere ninguna acción especial de su parte para que nosotros las conozcamos[77].

El adversario al que apunta Duns Escoto es aquí, como a menudo, Enrique de Gante[78], cuyos tres argumentos principales se toman de la naturaleza del objeto conocido, de la del sujeto cognoscente y de la de la especie que representa el objeto al sujeto.

En tanto que los objetos de los cuales son abstraídas las especies son cambiantes y variables, ¿cómo no lo serían las especies que los representan? En

---

preocupación de modernidad, han introducido el problema del conocimiento en la teología de la Edad Media.

75 "Non est igitur exspectanda sinceritas veritatis a sensibus corporis". San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 9; *P.L.*, t. 40, c. 13.

76 Era el único punto de disputa entre teólogos, pero, aún en el interior de la escuela franciscana, lo era. Ver las dificultades de P. J. Olivi, *Q. in II librum Sententiarum*, Quaracchi, 1926; t. 3, p. 500: "An rationes aeternae sint rostro intellectui ratio intelligendi omnia, et an lux increata irradiet intellectum nostrum quadam speciali irradiatione in omni actu intelligendi seu quandocumque aliquid actu intelligit", particularmente pp. 512-513.

77 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, n. 2; t. 1, p. 358.

78 Enrique de Gante, *Summa theologica*, I, a. 1, q. 2 y 3, cuyo texto se vuelve a encontrar en Vital du Four, "Huit questions disputes sur le probléme de a conaissance", ed. por F. Delorme, O.F.M., en *Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge*, 1927 (2), pp. 322-336.

razón de esta mutabilidad, niega Agustín que se pueda esperar de los sentidos una verdad pura, y nos ruega, en esta ocasión, que nos apartemos del mundo de los cuerpos para volvernos hacia Dios.

El alma humana misma es cambiante y sujeta a error. Es también Agustín quien lo dice. Ella no puede ser reducida a la regla por nada que sea tan incierto como ella y expuesto como ella a desviarse de la verdad. La fuente del saber seguro sólo puede estar más allá del alma y de sus objetos. Ella está en Dios, en esta ley suprema que es la Verdad. Nuestro pensamiento juzga por ella de todo aquello que puede juzgar[79].

Queda la especie misma, de la cual ya hemos dicho que participa de la variabilidad de los objetos. Pero hay algo más grave. Tenemos imágenes tanto en sueño como en estado de vigilia. Quien pierde la razón tiene las mismas imágenes que el que duerme y que el hombre despierto, de manera que este último juzga cosas por los mismos fantasmas que el que sueña o el que ha perdido la razón. Es imposible discernir lo verdadero de lo falso con ayuda de las solas imágenes. Para alcanzar la verdad, el hombre debe desviar su pensamiento de las especies de este tipo, y, como dice Agustín, orientarla hacia la verdad[80]. La verdad no se encuentra en la conformidad del intelecto con el modelo creado, sino en su conformidad con el modelo increado.

Como los maestros franciscanos junto a los cuales se ubica, Enrique de Gante se enfrenta aquí con la objeción cuya urgencia ellos son los primeros en reconocer: ¿cómo el pensamiento puede volverse hacia el modelo increado que es la Idea sin con ello ver a Dios? Pues la Idea de Dios es Dios: ¿Cómo este modelo puede ser "razón de conocer" sin ser conocido, y Dios con él? Enrique responde a esto que nosotros vemos en la luz de Dios sin verlo, como a veces se ve en la luz del sol sin ver el sol. Dios produce tres efectos a través de su luz: ella agudiza nuestra visión, modifica la especie e imprime en nuestro pensamiento el sello que lo hace conforme al modelo divino. Existe ahí, según Enrique de Gante, iluminación especial, y decirlo no es traicionar su doctrina, ya que él admite que estas esencias eternas no nos son naturalmente visibles en sí mismas y que dos especies concurren en el pensamiento, a título de modelos ejemplares, para todo conocimiento perfecto de la verdad: una inherente y causada en él por el objeto, otra que desciende a él y lo ilumina sin ser causada de

---

[79] San Agustín, *De vera religione*, XXX, 54; *P.L.*, t. 34, c. 146; y H. De Gand en Vital du Four. Ed. Delorme, p. 326.

[80] San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 9; *P.L.*, t. 40, c. 13-14. Cfr. H. de Gand en Vital du Four, pp. 326-327.

este modo. De la unión de estas dos especies se forma una razón cognitiva única por la cual el pensamiento concibe el objeto en la perfección de su verdad[81].

Doctrina ciertamente bella, pero que Duns Escoto considera como finalmente conducente al escepticismo, y como no concordante con la intención profunda de san Agustín. Tales razones parecen en efecto concluir en que es imposible todo conocimiento natural cierto, lo cual, para retomar una terminología que nuestro teólogo debía a san Agustín, se aproxima a la opinión de los "Académicos". Vale observar el rasgo, puesto que a Duns Escoto le bastaba haber leído el *Contra Académicos* para estar seguro de que no podía ser a la vez discípulo fiel de Agustín y defensor del escepticismo. Él desligaba de buen grado a su maestro de todo compromiso con una doctrina que él mismo había refutado abundante y elocuentemente.

Sea lo que fuere de Agustín, Duns Escoto cree que la posición adoptada por Enrique de Gante equivale a destruir toda certeza. Se dice que es necesaria una luz inmutable para que podamos obtener una verdad segura de un objeto que cambia, pero si el objeto del conocimiento es tal en sí que escapa a todo conocimiento cierto, nuestro intelecto no podría tener ninguna "ciencia" de él, con o sin iluminación. Más aún, si la iluminación divina nos hiciera conocer como ciertos objetos de suyo no ciertos, ella nos induciría a error al representarlos de manera diferente a lo que son. Duns Escoto intenta asegurar la posibilidad de una ciencia de lo sensible, o, más bien, un sensible cuya naturaleza sea tal que él pueda ser objeto de ciencia. Aristóteles triunfa aquí tanto en Duns Escoto como en Tomás de Aquino.

Se entiende, por otra parte, que el *exemplar* que está en el alma es tan cambiante como el objeto que lo causa, de manera que no hay más ciencia posible del lado del fantasma que del lado del objeto. Es posible, pero, ¿qué haría ahí la intelección divina? Todo lo que está subjetivamente en el alma es mutable como ella; dado que es creada, su acto mismo de conocer es variable y lo seguirá siendo. Si la causa de sus errores está en su variabilidad, se puede decir que, a menos que cambie su naturaleza, ninguna iluminación le impedirá errar.

Se dice finalmente que las especies, o imágenes sensibles, son las mismas en la vigilia y en el sueño, en la salud y en la locura, sin que nada de ellas nos permita discernir en qué estado nos hallamos. Se la admita o no, la iluminación divina no cambiará nada de ello. Si la especie sensible no es de suyo ni verdadera ni falsa, si no lleva consigo ningún carácter que permita reconocer su validez, ningún concurso especial de la luz divina nos permitirá nunca discernir en ella lo verdadero de lo falso ni tampoco de lo verosímil. En síntesis, la especie nun-

---

[81] Enrique de Gante en Vital du Four, *Huit questions disputes sur le probléme de a conaissance*, pp. 334-336; resumido por Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, n. 4; t. 1, p. 361.

ca se transformará en lo que no es, y si la única razón para admitir una iluminación especial es el deseo de evitar el escepticismo, es mejor renunciar a ello.

Duns Escoto no carece de textos para probar que, por otra parte, Agustín no puede ser invocado en apoyo de esta tesis. Esos textos existen en efecto, puesto que Agustín siempre ha enseñado que la verdad científica es accesible al hombre, que nuestros sentidos nos dicen verdad en lo que concierne al cielo y la tierra, que tenemos la certeza de nuestros propios actos, de manera que quien quiere, sabe que quiere, sabe que sabe y así sucesivamente al infinito[82]. Todo esto es exacto, pero es menos seguro que el auténtico espíritu del agustinismo esté representado aquí por Enrique de Gante. Lo que Duns Escoto quiere probar contra él es que la naturaleza del objeto sensible no es tal que introduzca una causa de error permanente y casi inevitable, lo cual san Agustín había consentido por anticipado, siempre y cuando, precisamente, que hubiera colaboración de la luz divina en los juicios de nuestro intelecto sobre los objetos de los sentidos. Las dos argumentaciones son de sentido contrario. "Nulla veritas sincera exspectanda a sensibilibus", dice Agustín; ahora bien, a pesar de esto, hay ciencia; por lo tanto ella nos viene no de lo sensible sino de la luz eterna. Agustín reconoce que hay ciencia, dice Duns Escoto; ahora bien, no habría ciencia si la naturaleza de lo sensible no fuera tal que pueda ser objeto de ciencia, por lo tanto, Agustín no puede haber sostenido la doctrina de la iluminación especial so pretexto *quod a sensibilibus non sit exspectanda sincera veritas*. Si hubieran oído a Duns Escoto recurrir a Agustín en este punto, Buenaventura, Mateo de Aquasparta, Roger Marston, Jean Peckham y muchos otros habrían experimentado una muy legítima sorpresa.

---

[82] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 1, n. 6; t. 1, pp. 362-364. Cfr. Agustín, *De Trinitate*, XV, 12, 21, *P.L.*, t. 42, c. 1075 (no sabemos que hay un océano, tierras, ciudades, etc.); c. 1074 (sé desde dentro que vivo; y, duerma o esté despierto, vivo); *ibid.*, (quiero ser feliz, sé que lo quiero y sé que lo sé); XV, 15, 25, c. 1078 (el alma, en tanto que siempre presente a sí misma, siempre puede saber lo que pertenece a su propia naturaleza). En lo que concierne al conocimiento sensible propiamente dicho, Agustín no enseña que induzca fatalmente al intelecto al error, sino solamente que no es capaz por sí solo de discernir lo verdadero de lo falso: "Si igitur sunt imagines sensibilium falsae, quae discerni ipsis sensibus nequeunt, et nihil percipi potest nisi quod a falso discernitur, non est judicium veritatis constitutum in sensibus". *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 9; *P.L.*, t. 40, c. 13. Duns Escoto está de acuerdo con Agustín en este punto, pero no concluye de ello que deba añadirse una iluminación a la luz natural del intelecto para que sea posible el conocimiento científico. En cuanto a quien niega que ninguna proposición sea evidentemente cierta, es un "protervus", del cual Duns Escoto sugiere una definición bastante buena: quien argumenta contra aquello de lo cual, en el fondo, está convencido: "si contendis mecum nullam propositionem esse veram, nolo disputare tecum; constat enim quod tu es protervus, sicut patet in actibus tuis". *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 3, n. 15; t. 1, p. 373.

Esto no quiere decir que Duns Escoto haya pasado con todo lo suyo al campo de Aristóteles, ni que nada, en su noética, traiga el recuerdo de Agustín. Contra el error de los Académicos, invoca en primer lugar la certeza que tenemos de los primeros principios. Los términos de los principios primeros y conocidos por sí son idénticos, de tal manera que conocer uno es necesariamente conocer el otro. Por ello, cuando los aprehende, nuestro intelecto encuentra en su composición de hecho una razón necesaria para unirlos en su acto. En tanto que la composición de estos términos está inscrita en su contenido, nos es imposible concebirlos sin que la misma composición se forme necesariamente en nuestro intelecto, y esta conformidad del conocimiento con el objeto es lo que confiere su evidencia a la aprehensión de los primeros principios. Por ello, por otra parte, lo contrario de estos principios es literalmente inconcebible: "non potest venire in intellectu alicujus". Pensar que el ser no sea, o que el todo no sea mayor que la parte, es no pensar ni el ser ni el no-ser, ni el todo ni la parte. A decir verdad, no es pensar, y como el silogismo perfecto deduce con certeza las consecuencias a partir de los primeros principios, se puede afirmar contra los Académicos que la ciencia es posible en virtud de la certeza de los principios y de la evidencia del razonamiento[83].

Pero si los sentidos, por los cuales solamente conocemos los términos, se equivocan al aprehenderlos, ¿cómo no se equivocaría a su vez nuestro intelecto en el conocimiento de los principios y conclusiones que se obtienen a partir de ellos? No necesariamente, puesto que el sentido no es causa de este tipo de conocimiento, es solamente ocasión de él. Cuando, gracias a la sensación, el intelecto concibe dos términos, él puede por sí mismo componerlos, y si ve que la combinación de estos términos forma una proposición evidentemente verdadera, le dará su asentimiento en virtud de su propia luz, no por el testimonio de los sentidos. Digo que "Sócrates es blanco" porque, al ver a Sócrates, constato que estos dos términos están unidos en realidad. Pero esto no es un principio. Para decir que "el todo es mayor que la parte" no necesito ver una parte incluida en un todo. Me basta con, a partir de cualesquiera sensaciones, haber formado las nociones de todo o de parte para saber que una implica la otra, en tanto que el todo sólo puede ser lo que incluye partes, y en tanto que la parte sólo puede ser lo que está incluido en un todo. Si todos los sentidos de los cuales tomamos estos términos nos engañaran, o, lo que sería aún peor, si unos nos engañaran y otros no, nuestro intelecto no se equivocaría siempre en lo que concierne a estos principios, porque dispondría de términos necesarios para formarlos. Un ciego de nacimiento que recibiera milagrosamente en sueños las especies sensibles del blanco y del negro, y todavía las tuviera al despertar, podría formar, por una abstracción del intelecto, esta proposición: "el blanco no es el negro". De cual-

---

[83] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 3, nn. 7-8; t. 1, pp. 365-366.

quier manera que fueran recibidos los términos de esta negativa, ella sería conocida con evidencia, porque la razón formal de dichos términos, tal como la aprehende el intelecto, es la causa de la verdad[84].

Seguros del valor de los primeros principios y de sus consecuencias racionalmente deducidas, vayamos a la segunda fuente de nuestros conocimientos, que es la experiencia de los singulares. Para obtener de ellos conocimientos ciertos, no es necesario que nuestra experiencia los alcance a todos, ni siempre; basta con que sepamos por experiencia que muchos seres se comportan la mayor parte del tiempo de una cierta manera, para saber de manera infalible que siempre es así en todos los seres de esta especie. Esta certeza descansa en una proposición latente en nuestra alma: "todo lo que ocurre la mayor parte del tiempo en virtud de una causa no libre es el efecto natura de esta causa". Proposición evidente al intelecto, y que lo seguiría siendo aún si hubiera recibido sus términos de un sentido errado, ya que sería contradictorio que una causa no libre produzca la mayor parte del tiempo efectos contrarios a aquellos que se siguen normalmente de su naturaleza, o aun otros efectos que aquellos a los cuales lo restringe su naturaleza. Sostener lo contrario sería destruir la noción misma de "causa natural" y reducirla a la de "causa accidental", es decir a la que, justamente porque no ejerce la causalidad determinada por una "naturaleza", puede producir por azar un efecto o su contrario, y también producir un efecto o no producir ninguno.

Pero ¿cómo es posible saber que tal efecto particular proviene la mayor parte del tiempo de tal causa? Es la experiencia la que nos lo enseña. Supongamos que encontráramos una cierta naturaleza a veces con un cierto accidente, a veces con otro, y que a pesar de esta diversidad en los accidentes, el mismo efecto resulta siempre de la misma naturaleza; se podrá concluir con certeza que la causa de este efecto es esta naturaleza misma y no cualquiera de estos accidentes[85].

En este tipo de conocimiento, la experiencia puede, por otra parte, referirse tanto a una conclusión como a un principio. Por ejemplo, es un hecho de experiencia que la luna es frecuentemente eclipsada. Tomemos como conclusión que hay eclipses de luna, y preguntémonos cuál es la causa de ellos. Para encontrar

---

84 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 3, nn. 7-8; t. 1, pp. 366-367. Cfr. *In Metaphysicam*, I, q. 4, nn. 4, 5, 13 y 16, citados en *Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge*, 1927 (2), pp. 121-123.

85 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 3, nn. 7-8; t. 1, p. 367: "Quod autem…". Seguimos aquí el *Opus Oxoniense*. Para una exposición más detallada de la misma tesis y fundada en otros textos, ver "Avicenne et le point de départ de Duns Scot", en *Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge*, 1927 (2), pp. 126-129, o en P. Raymond, "La theorie de l'induction. Duns Scot précurseur de Bacon", *Études Franciscaines*, 1909 (21), pp. 271-278.

la causa de esta conclusión, el método a seguir es el análisis [*via divisionis*]. En algunos casos, se llegará, a partir de esta conclusión de experiencia, a principios inmediatamente evidentes en virtud de sus términos, desde donde se volverá a descender hacia la conclusión para justificarla a partir de esos principios. De este modo, la conclusión, que sólo era en un principio conocida empíricamente, lo será a partir de este momento con una certeza superior, porque lo será como deducida de un principio conocido por sí. Para tomar un ejemplo más preciso, es un principio evidente que un cuerpo opaco interpuesto entre un cuerpo luminoso y un cuerpo transparente impedirá a la luz alcanzar este cuerpo transparente; si se ha descubierto por análisis que la tierra es un cuerpo opaco interpuesto entre el sol y la luna, se sabrá, con toda certeza a partir de su causa, la razón del hecho, hasta entonces empíricamente conocido, de que hay eclipses.

Pero puede ocurrir también que la experiencia nos brinde un principio, en cuyo caso, en lugar de remontarse hacia un principio evidente, nos mantendremos en una suerte de evidencia general. En tal caso, la experiencia asegura que dos términos están frecuentemente unidos en la realidad, por ejemplo que “tal especie de hierba es cálida”. Dado que no se observa aquí ningún modo de ir más allá del hecho por vía de análisis, ni en consecuencia ningún modo de encontrar un término medio para vincular este hecho a un principio del cual se lo pudiera luego deducir, es preciso atenerse el hecho mismo como a un principio fundado en la experiencia. ¿Cómo es posible entonces justificar su certeza y protegerlo contra todo riesgo de error? Invocando esta otra proposición: el efecto regularmente producido por una causa no libre es el efecto natural de esta causa. Asegurado por esta regla, nuestro principio empírico se convierte en una verdad de ciencia, pero nos encontramos entonces en el grado más bajo del conocimiento científico. Quizá incluso no se tiene entonces el conocimiento necesario de la unión actual de estos términos, puesto que no se sabe por qué una hierba de la especie en cuestión debe ser necesariamente cálida; sólo se sabe que es apta para serlo. En efecto, una propiedad de este tipo es un absoluto, una cosa distinta de su sujeto y separable de él. Existen especies de hierbas que se ubican entre las “frías”, y existen causas del calor que no son hierbas. Es posible, en tal caso, separar sin contradicción la propiedad de su sujeto, y quien no conoce por experiencia más que el hecho mismo de su unión, sólo sabe que es así en virtud de su naturaleza, no por qué causa, en el caso preciso de estos dos términos, debe necesariamente ser así[86].

Asegurado el valor del conocimiento sensible, Duns Escoto pasa a aquello que se ha llamado desde entonces la experiencia interna y cuya certeza le parece

---

[86] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 3, n. 9; t. 1, pp. 367-368. Cfr. *In Metaphysicam*, I, q. 4, n. 6, texto citado en *Archives d’histoire doctrinal et littéraire du moyen âge*, (2), p. 124, nota 2.

al menos también firme. Ya nos hemos encontrado con ello, a propósito del conocimiento de lo inmaterial singular, apoyado en la autoridad de san Agustín. Es interesante observar, para no falsear la perspectiva, que Duns Escoto se apoya esta vez en la autoridad de Aristóteles. Cuando habla contra Protágoras en su *Metaphysica*, IV, c. 6, el Filósofo reprocha a su adversario buscar demostraciones de todo, aun de los principios, cuya naturaleza excluye sin embargo que sean objeto de demostración. Partiendo de esta observación y aplicándola al conocimiento que tenemos de nuestros actos, Duns Escoto hace notar que muchos de ellos son para nosotros otros tantos principios conocidos por sí. Él utiliza aquí la palabra "principio" en el sentido aristotélico, según el cual, puesto que es un "punto de partida" primero para la adquisición de otros conocimientos, la sensación es principio. Si esto es así, el hecho de que "estoy en estado de vigilia" es un principio, ya que es inmediatamente evidente y puede transformarse en el origen de una demostración.

Es verdad que es un hecho contingente, pero no todos los contingentes son del mismo orden. Algunos de ellos son primeros, en el sentido en que a partir de ellos es posible establecer otros, y en que ellos cumplen de alguna manera la función de primeros principios en el orden de los contingentes. En tanto que el alma conoce por intuición que un cierto predicado se encuentra de hecho unido a un cierto sujeto, se considerará como primera en su orden la proposición en la cual, por primera vez, se ve un cierto sujeto unido a un cierto predicado. Este sujeto deviene de este modo "sujeto primero" de todas las verdades contingentes que se vinculan con la primera[87]. Por otra parte, es preciso que algunas verdades contingentes sean primeras, sin lo cual se iría al infinito en el orden de los contingentes, o un contingente se seguiría de una causa necesaria: dos suposiciones igualmente imposibles[88].

Estas intuiciones internas son innumerables. Sé que conozco, que entiendo, y así sucesivamente, y lo sé cada vez por un acto completo en sí, porque él es para sí mismo su propio término. No es seguro que yo vea un cuerpo blanco situado fuera de mí y a tal distancia, puesto que pueden entrar en juego en el medio causas de ilusión, en el órgano o de muchas otras maneras, pero es absolutamente seguro que yo veo. Aun en el caso de la más completa ilusión, es decir cuando el acto que se produce en ausencia del objeto es tal como sería si fuera

---

87 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 3, a. 5, n. 13; t. 1, pp. 56-57. Este conocimiento es intuitivo porque, aún en el caso de un sentido interno, se trata de un conocimiento sensible: "quia primum notum in contingentibus non est nisi per intuitionem extremorum; ergo primum intuibile, cui insit primum praedicatum primae veritatis contingentis, est primum subjectum omnium veritatum contingentium ordinatarum". Recordemos que aún la intuición del sentido interno presupone el fantasma.

88 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 2, n. 10; t. 1, p. 368.

causado por el objeto, aún hay verdaderamente "visión". Y si la ilusión, en lugar de producirse en los nervios ópticos, se produjera en el ojo mismo, siempre y cuando la impresión causada por la especie fuera tal como sería la causada por el objeto, aún habría visión[89]. La certeza del acto es absoluta en los casos de este tipo, aunque ella no garantice la existencia de sus objetos.

Esta conclusión plantea otro problema: ¿qué certeza tenemos de que existe realmente fuera de nosotros un cuerpo blanco o caliente tal como nos aparece? Esto depende del caso. Si este objeto puede ser conocido por sentidos diferentes, y los juicios de estos diversos sentidos concuerdan, se puede estar seguro de la veracidad de su testimonio. No sólo el testimonio de los sentidos es suficiente en tales casos, sino que también es posible confirmarlo por la proposición que ya hemos invocado: "aquello que una causa produce regularmente es su efecto natural, si no es una causa libre". La única manera razonable de explicar que el sentido sea regularmente modificado por una especie que sea siempre la misma en presencia de un mismo objeto, es admitir que existe fuera de él un cuerpo cuya naturaleza es producir tal especie[90]. No ocurre lo mismo cuando los testi-

---

[89] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 2, n. 10; t. 1, p. 369. Duns Escoto afirma aquí que, aún sin objeto real correspondiente, tendríamos la experiencia interna de un acto de visión, o, como se diría hoy, de una sensación visual. Él cita como ejemplo de estas *vera visiones*, los fuegos que se ven, con los ojos cerrados, si se presiona bruscamente el ojo hacia arriba. Él no habla, como hará Ockham, de una visión que sería un conocimiento intuitivo a pesar del hecho de que su objeto *nihil sit* (cfr. Ph. Böhner, "The notitia intuitiva of non-existens according to William of Ockham", *Traditio*, 1943 (1), p. 249). Se ve por otra parte, en este mismo pasaje, que G. de Ockham se opone allí punto por punto a Duns Escoto: "Et ideo differentiae quas dat Johannes inter cognitionem intuitivam et abstractivam: quod cognitio intuitiva est praesentis et existentis ut praesens et existens est, intelliguntur de cognitione intuitiva naturaliter causata, non autem quando supernaturaliter. Unde absolute loquendo non requiritur necesario ad cognitionem intuitivam alia praesentia, nisi quod possit actum intuitivum terminare". Ahora bien, como lo ha dicho justamente S. J. Day (*Intuitive Cognition*, *a Key to the Significance of the Latter Scholastics*, Saint-Bonaventure, N.Y., 1947, p. 104) la tesis constante de Duns Escoto es que "non oportet objectum in se esse praesens propter terminationem actus, sed tantum propter causationem". Y se observa por qué. En Duns Escoto, siempre hay una especie inteligible para terminar el acto; por ello se requiere la presencia del objeto para distinguir la abstracción de la intuición. En Ockham, no hay especies inteligibles para terminar el acto, sea abstractivo o intuitivo; la existencia del objeto no es pues absolutamente requerida para distinguirlos. La noción de una intuición de lo que no existe, contradictoria en Duns Escoto, ya no lo es en Ockham.

[90] Se observará que en este caso, en el cual se trata de una sensación, Duns Escoto sostiene que el objeto presente engendra una especie sensible: "ergo cum ab isto praesente evenit ut in pluribus talis immutatio sensus, sequitur quod immutatio vel species genita sit effectus naturalis talis causae, et ita tale extra erit album vel calidum vel tale quale natum est repraesentari per speciem genitam ab ipso ut in pluribus". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 2, n. 11; t. 1, pp. 369-370.

monios de nuestros distintos sentidos no concuerdan, como cuando el tacto juzga como recto una vara parcialmente sumergida en el agua, aunque la vista lo juzgue como quebrado. De una manera general, todos los objetos lejanos, incluido el sol, nos aparecen más pequeños que lo que son. Pero, justamente, he aquí una proposición general conocida por el intelecto, que permite rectificar este último error; se puede decir que el sentido no es la "causa", sino solamente la "ocasión" de dicho error. Si mi intelecto sabe que ella es verdadera, mi vista no me engañará acerca de las dimensiones del sol. En el caso de la vara que parece quebrada en el agua, el intelecto tampoco nos deja sin defensa. El intelecto sabe que "un cuerpo duro nunca es quebrado por el contacto de un cuerpo blando". ¿No es más cierta esta proposición que el testimonio de cualquier sentido? Pues la proposición contraria es en realidad contradictoria. Es absurdo pensar que la vara sea más dura que el agua y que sin embargo el solo contacto del agua pueda quebrarlo. Nuestros sentidos mismos nos hacen ver lo contrario, y al menos en este punto concuerdan sus testimonios, ya que el ojo y la mano dan testimonio similar de que la madera es más dura que el agua. Por lo tanto, si uno de los dos sentidos se equivoca en algún caso particular, el intelecto tiene medios para juzgarlo con un juicio más seguro que el acto de cualquier sentido[91].

En suma, y para finalizar con este punto, el conocimiento empírico posee una certeza propia que puede ser transformada en certeza actual gracias a la aplicación de un principio general puesto por el intelecto. Se obtendría entonces la siguiente jerarquía de los diversos órdenes de conocimiento, del menos perfecto al más perfecto: certeza sensible inmediata en caso de acuerdo de los tes-

---

[91] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 5, a. 2, n. 11; t. 1, p. 370. Finalmente, es siempre el intelecto el que juzga en última instancia. Si los sentidos están en desacuerdo, él cumple la función de árbitro; pero aún si sus testimonios concuerdan, él lo confirma por una luz más segura aún que la de ellos: "etiam ubi sensus percipit conjunctionem singularium terminorum in re, adhuc certius adhaeretur principio complexo per naturale lumen intellectus quam propter aliquam apprehensionem sensus"; ver los textos citados en "Avicenne et le point de départ de Duns Scot", pp. 123-124. El conocimiento experimental tiene su valor y su certeza propias; él no es sin embargo nunca "sufficiens causa ad generandam artem vel scientiam… sed tantum coadjuvans et occasio", *In Metaphysicam*, I, q. 4, n. 6; "Avicenne et le point de départ de Duns Scot", pp. 123-124. Cfr. *In Metaphysicam*, I, q. 4, n. 13: "Intellectus judicat de actu sensus per notitiam ab actu sensus acceptam occasionaliter, vel quoad apprehensionem simplicium, vel quoad compositionem principiorum et conclusionum". "Avicenne et le point de départ de Duns Scot", p. 123. No se trata aquí de un ocasionalismo del conocimiento sensible. Duns Escoto no dice que la presencia del objeto sólo sea ocasión de la sensación. Por el contrario, se sabe que en su doctrina el objeto actúa directamente sobre el alma por el fantasma del cual es causa natural. Si se quisiera hablar de ocasionalismo a propósito de esto, sólo podría tratarse del del conocimiento sensible en relación con el juicio del intelecto. La palabra designaría entonces una cosa completamente diferente de su sentido habitual.

timonios de los sentidos; certeza de la ciencia experimental cuando el intelecto garantiza el testimonio de los sentidos por el principio general de la constancia de las acciones causales naturales; certeza científica perfecta, *a priori* y por la causa, cuando el intelecto puede descubrir un término medio que permita decir por qué el efecto producido debe necesariamente producirse tal como se produce. Duns Escoto tiene amplia confianza en lo sensible, y esto no es sorprendente, ya que sin negar la mutabilidad esencial de sus objetos, él mantiene la estabilidad de sus "naturalezas". En suma, Avicena viene aquí a equilibrar a san Agustín, puesto que no es la *mutabilitas* agustiniana del objeto sensible, es su *natura* aviceniana la que actúa sobre el sentido[92], ofreciendo al intelecto una "ocasión" a su medida para ejercer su juicio sobre este dato de la sensibilidad.

Habiendo probado de este modo que el conocimiento cierto es posible *ex puris naturalibus*, Duns Escoto sigue en presencia de un último problema: ¿cómo interviene la luz eterna en las operaciones del intelecto que conoce la verdad? Todo el mundo está de acuerdo en que se requiere necesariamente la luz increada como una causa lejana que, con el intelecto y el objeto, produce el conocimiento verdadero. Por otra parte, *propter verba Augustini*, se debe conceder que las verdades eternas son vistas, conocidas, aprehendidas por el intelecto *in regulis aeternis*, es decir en las ideas divinas. Finalmente, Duns Escoto tiene tan poca intención de esquivar el problema, que comienza por negar que se pueda ver lo verdadero en la idea divina sin verla a ella misma: "falsum est quod ponitur in opinione, scilicet exemplar aeternum esse rationem cognoscendi, non cognitum"[93]. Se trata en suma de saber cómo la luz increada puede ser causa lejana de nuestro conocimiento verdadero y cómo podemos ver lo verdadero en las reglas eternas, viéndolas a ellas mismas, pero sin ver a Dios.

---

[92] Por supuesto, esta perspectiva del historiador no es la del mismo Duns Escoto. Él objetaría que, aún en Agustín, el objeto no actúa por su *mutabilitas*, y que atribuirle esta posición sería confundirlo con Heráclito, ya refutado por Aristóteles en su *Metaphysica*, IV, 5, 1010 a. Duns Escoto tenía razón, pero refuerza a Agustín a través de Avicena agregando que, en lo sensible, la causa activa del conocimiento es la naturaleza inmutable del objeto cambiante: "Non sequitur ergo: si objectum est mutabile, ergo quod gignitur ab eo non est repraesentativum alicujus sub ratione immutabilis, quia mutabilitas in objecto non est ratio gignendi, sed natura ipsius objecti quod est mutabile; genitum igitur ab ipso repraesentat naturam per se; quia est per se ratio gignendi ipsum; igitur si natura unde natura habeat aliquam immutabilem habitudinem ad aliud, illud aliud per suum exemplar, et illa natura per suum exemplar repraesentatur ut immutabiliter unita, et ita per duo exemplaria (sc. species) genita a duobus mutabilibus, non in quantum mutabilia sed in quantum naturae, potest habere notitia immutabilis unionis eorum. Patet etiam quod per repraesentativum in se mutabile potest repraesentari aliquid sub ratione immutabilis, quia essentia Dei sub ratione immutabilis repraesentatur intellectui per aliquod omnino mutabile, sive illud sit species, sive actus". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 3, n. 13; t. 1, p. 371.

[93] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 4, n. 16; t. 1, p. 374.

Duns Escoto encuentra un valioso auxilio en su propia interpretación de la naturaleza de las ideas divinas. Hemos anunciado, por otra parte, al exponer dicha naturaleza, qué función decisiva cumpliría en el momento de resolver el problema de la iluminación, pero conviene en este momento agregar que esta función misma arroja una luz muy clara sobre el sentido preciso de la distinción formal introducida por Duns Escoto entre Dios y sus ideas. Es preciso que esta distinción no sea verbal ni tampoco de razón, para que pueda proporcionar la solución de nuestro problema.

Todos los inteligibles deben su ser inteligible al acto del intelecto divino, y todas las verdades brillan ahí por sí mismas, puesto que al conocerlos Dios conoce al mismo tiempo todas sus relaciones posibles. Como lo hemos dicho en su lugar, el conocimiento divino se extiende de esa manera a todas las verdades necesarias que ve en las ideas como en los objetos de su intelecto. ¿Por qué hablamos aquí de "verdades"? Porque las ideas son los objetos "segundos" de este intelecto, y porque ellas son en efecto "verdades", en tanto que son conformes a su modelo, que es el intelecto divino mismo. Estas ideas son luz, porque son reveladoras de sus propias quididades; ellas son además necesarias, como la esencia y la intelección divinas que las producen; finalmente, y por la misma razón, ellas son eternas, pero sólo lo son relativamente, porque la eternidad es una condición del ser, y porque aquello que sólo tiene una existencia relativa sólo puede tener la eternidad de un ser relativo: "sed aeternae sunt secundum quid, quia aeternitas est conditio existentis, et illa non habent exsistentiam nisi secundum quid"[94]. Se puede responder, en un primer sentido, que vemos en la luz eterna, es decir en "el objeto segundo del intelecto divino", que es la verdad y la "luz eterna" en el sentido que acaba de ser definido.

Agustín dice también que vemos las reglas eternas "escritas en el libro de esta luz que se llama verdad"[95]. Y también esta vez tiene plena razón, ya que estas verdades están inscritas en el entendimiento divino en tanto que él las contiene. No se ve el libro mismo, pero se ven las quididades o verdades que ahí se encuentran inscritas, y se puede decir que nuestro propio intelecto ve estas verdades en la luz eterna, es decir en este libro, como en aquello que contiene su objeto; o también que él las ve en estas verdades mismas, que son la luz eterna segunda o relativa, como en sus objetos. En efecto, las ideas divinas son verdaderamente la *lux aeterna secundum quid* y verlas es ver en ellas. Parece por otra parte que san Agustín ha tenido una y otra explicación en su pensamiento, pues ha dicho "que la noción de un cuerpo cuadrado permanece incorruptible e inmutable"[96]. Ahora bien, tenemos esta noción, y sin embargo ella sólo puede

---

94 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 18; t. 1, p. 376.

95 San Agustín, *De Trinitate*, XIV, 15, 21; *P.L.*, t. 42, c. 1052.

96 San Agustín, *De Trinitate,* XII, 14, 23; *P.L.*, t. 42, c. 1011.

permanecer incorruptible e inmutable como objeto segundo del entendimiento divino.

Sin duda, a esto se objetará lo siguiente: si no vemos las ideas en el entendimiento divino porque no vemos el entendimiento divino mismo, ¿cómo podemos verlas en la "luz increada", dado que sólo las vemos en esta *lux aeterna secundum quid*, que sólo existe en la luz increada del entendimiento divino que la conoce? En otras palabras, no es preciso negarnos la visión del intelecto divino y concedernos la de la luz increada, en cuanto estos dos nombres designan la misma cosa.

La tercera manera de definir la iluminación divina responde precisamente a esta objeción. Retornemos en primer lugar a la tesis fundamental de que las ideas divinas no tienen otro ser [*esse*] que el de un objeto segundo del intelecto divino, es decir el ser totalmente relativo que consiste en "ser conocido". Ahora bien, un ser relativo [*secundum quid*] no puede ejercer ninguna acción que venga de sí mismo; si ejerce una, no será en virtud de su ser, sino en virtud del ser del cual obtiene el suyo. Por lo tanto, a estos objetos segundos del entendimiento divino sólo les pertenece el mover nuestro intelecto en virtud del ser absoluto del entendimiento divino del cual obtienen su ser relativo. Así pues, vemos en la luz eterna relativa como en nuestro objeto próximo, pero vemos en la luz increada como en la causa próxima en virtud de la cual el objeto próximo mueve nuestro intelecto. Por otra parte, se podría decir lo mismo de otra manera, permaneciendo en este tercer sentido. Vemos en la luz increada "como en la causa próxima del objeto en sí mismo"; ya que el entendimiento divino da por su acto a este objeto su ser inteligible; le da el ser tal objeto inteligible; en síntesis, él le da su naturaleza misma de objeto, que le permite mover nuestro intelecto a tal conocimiento cierto determinado. En suma, esta tercera manera de hablar viene a decir que se ve una causa cuando se ve su efecto, porque, en el efecto, se ve su causa. Es como cuando se dice: conocemos "en la luz del intelecto agente". Esto no significa que conozcamos esta luz misma, es decir que ella sea para nosotros un objeto de conocimiento, sino que ella es la causa activa que hace al objeto inteligible en acto, o en virtud de la cual mueve nuestro intelecto, o ambas a la vez. Ahora bien, ocurre precisamente que el intelecto divino ejerce con respecto al nuestro esta doble causalidad. Verdadera "luz increada", él produce en primer lugar los objetos segundos en el ser inteligible al producir las ideas y todas las verdades necesarias que resultan de él. Es él quien produce los objetos inteligibles, pero es además por él que una vez producidos, estos objetos segundos mueven en realidad nuestro intelecto, y estas dos causalidades reunidas constituyen la tercera razón por la cual se puede decir que vemos verdaderamente "en la luz eterna" del entendimiento divino[97].

---

[97] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 19; t. 1, pp. 377-378.

Duns Escoto se halla aquí en un terreno que ha recorrido completamente. Su pensamiento se halla ahí completo y capaz de justificación exhaustiva. Cuando se objeta que, si Dios es causa activa de nuestro conocimiento intelectual, es decir de un objeto que, para Él, es una producción *ad extra*, es preciso que sea su voluntad la que cause nuestro conocimiento, todas las tesis maestras de la teología escotista entran en juego para refutar esta inferencia. En cierto modo, el entendimiento divino produce estos objetos en calidad de inteligibles con anterioridad a su voluntad (es decir, con una anterioridad de naturaleza). En lo que les concierne, es una causa puramente natural, puesto que Dios sólo es causa libre con respecto a lo que presupone un acto cualquiera de su voluntad. Por ello, la cooperación de las verdades eternas con nuestro conocimiento produce ella misma un efecto natural. En otras palabras, en tanto que la causalidad divina que las produce es la de una naturaleza, ellas actúan a su vez sobre nuestro intelecto a la manera de una causa natural para producir un efecto natural. Aprehendidas y compuestas, ellas son causas de que el intelecto que las aprehende y compone se conforme a sus modelos. Depende de la voluntad de Dios que nuestro intelecto conciba o no los términos de una proposición, o que, habiéndolos concebido, componga o no esos términos, pero, si los compone, la voluntad divina no tiene nada que hacer para que su composición sea tal como la exigen los términos de la proposición. La composición de estos términos sólo depende de estos términos; ella resulta necesariamente de su ser inteligible, tal como Dios lo ha producido naturalmente por su intelecto.

No podría tratarse aquí de ninguna influencia "especial" de Dios, y no se ve que el mismo Agustín la haya considerado necesaria, pues cuando habla de "ver en las reglas eternas", estos ejemplos son siempre de las verdades necesariamente evidentes en virtud de sus términos. Por otra parte, es en los casos de este tipo que tanto la acción de la causa lejana como la de la causa próxima es supremamente necesaria para que se produzca el efecto. Es preciso que el intelecto de Dios mueva al nuestro a estos objetos, y que a su vez estos objetos, causas próximas de la intelección, muevan a nuestro intelecto a unirlos. Indudablemente, no es necesario que percibamos estos términos, pero, si los percibimos, es necesario que los compongamos en conjunto como lo exige su naturaleza.

Se podría quizá discutir la cuestión acerca de si la influencia general de Dios, en tanto que coopera con la aprehensión y la composición de los términos, es necesaria con una "necesidad natural". Duns Escoto no parece pensar que esta influencia se ejerza con una necesidad natural, pero, sea ella simplemente general o general y necesaria, no se trata de una "iluminación especial"[98].

---

[98] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 20; t. 1, pp. 378-379. En el n. 21, p. 379, Duns Escoto se dedica a la exégesis de textos agustinianos para establecer que las reglas eternas

Es decir que la luz divina ilumina igualmente a todo hombre que viene a este mundo. Es verdad que algunos textos de Agustín darían a entender que pocos hombres alcanzan estas razones inteligibles, y que sólo las almas puras son capaces de elevarse hasta ahí[99]. Se trata de pasajes difícilmente asimilables para un ingenio menor que el de Duns Escoto. Él se halla verdaderamente aquí en un *impasse* plotiniano, pero su aristotelismo encuentra la manera de salir de él. Es una manera extraordinaria, pues, al afirmar Agustín que sólo el alma racional puede ver las ideas, y aun "non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit", Duns Escoto declara tranquilamente que no se trata aquí de un alma pura de vicios, sino de un intelecto lo suficientemente adiestrado para la reflexión metafísica como para ser capaz de aprehender las esencias en sí mismas y aparte de sus accidentes. Se trata, en efecto, de aquello de lo cual pocos espíritus son capaces. En dichos como "el todo es mayor que la parte" la mayoría pensará el todo como un montón de piedras o un pedazo de madera. Ahora bien, es accidental a la proposición que el todo sea de piedra, de madera o de otra cosa, y aprehender esta verdad general bajo una cualquiera de sus formas accidentales es sólo aprehender una verdad por accidente. Para aprehender una verdad pura, esta *sincera veritas* de la cual habla Agustín, es preciso en primer lugar concebir términos puros; ya que las verdades puras son precisamente tales en razón de la pureza de sus términos, es decir en tanto que éstos son abstraídos de todo lo que les está unido por accidente: "Pocos alcanzan las razones eternas, porque pocos tienen intelecciones por sí, pero muchos tienen estos conceptos por accidente". Sin embargo, no creemos que este pequeño número se distinga de los otros porque reciba una iluminación especial; están simplemente mejor dotados. Su intelecto es más capaz de abstracción o más perspicaz; o bien hacen más indagaciones que los otros, puesto que de dos espíritus igualmente dotados, uno, que busca más, terminará por aprehender estas quididades que el otro no conocerá nunca[100].

---

no hacen ver a los cristianos los artículos de fe, pero hacen ver las verdades naturales a los paganos (*De Trinitate*, IV, 15, 20; *P.L.*, t. 42, c. 901-902). Además, ellas no hacen ver ninguna verdad contingente, sino siempre verdades necesarias (*De Trinitate*, IV, 16, 21, c. 902 y IX, 6, 9, c. 966). Si no existe iluminación en el caso de la fe y de los contingentes en los cuales parecería requerirse una iluminación especial, es porque no la hay.

[99] San Agustín, *De Trinitate*, XII, 14, 23; *P.L.*, t. 42, c. 1010; y *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII*, q. 46, n. 2; *P.L.*, t. 40, c. 30.

[100] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 22; t. 1, p. 380. Ver, a continuación de este texto, la audaz exégesis del pasaje de Agustín (*De Trinitate*, IX, 6, 11; *P.L.*, t. 42, c. 966) donde aquel que ve la verdad se halla, por así decir, como en una montaña alta: la luz pura del sol más allá de sí y densas nubes bajo los pies. Es verdad, dice Duns Escoto: aquel que sólo tiene conceptos por accidente se halla en la niebla del valle, "sed qui separat quidditates intelligendo praecise eas conceptu per se, quae tamen relucent in phantasmate cum multis aliis accidentibus ad-

Queda una cuarta manera de entender la visión de las verdades necesarias en las reglas eternas. Ella marca el límite extremo del esfuerzo que, dados sus principios, Duns Escoto puede hacer para acercarse a Agustín. En este último sentido, "las verdades puras son conocidas en la luz eterna como en un objeto lejano conocido". Este objeto lejano es la "luz increada", principio primero de todos los objetos de conocimiento y fin último de todas las operaciones o acciones. Por tanto, de ella derivan los principios tanto especulativos como prácticos. También el conocimiento de todo, sea en el orden de la especulación o en el de la acción, es siempre más perfecto y más puro cuando debe sus principios a su conocimiento de la luz eterna [*a luce aeterna cognita*], que cuando se sigue de principios del mismo género que sus objetos. Ella es entonces superior a cualquier otro conocimiento, y tal es precisamente la manera según la cual los teólogos conocen todo. El matemático sabe que el triángulo tiene tres ángulos porque sabe que esa es su naturaleza, pero el teólogo sabe que el triángulo tiene tres ángulos porque es una cierta participación de Dios, y porque expresar de alguna manera la perfección divina es su razón de ser en el orden general del universo. El teólogo conoce el triángulo de manera más noble que el matemático. Pero lo que es verdad del conocimiento especulativo lo es también del conocimiento práctico, ya que el moralista sabe que se debe vivir con templanza en virtud de la regla moral según la cual siempre se debe hacer lo más honorable; pero el teólogo sabe que se debe practicar esta virtud para conquistar la beatitud suprema, es decir alcanzar la esencia misma de Dios. Esto es lo que quiere hacernos entender Agustín cuando habla *de luce increata ut cognita* y cuando, invitándonos a elevar los ojos hacia ella, nos explica a continuación por qué no podemos mirarla cara a cara. "Quae igitur causa est cur acie fixa ipsam videre non possis, nisi infirmitas?"[101].

Se ha reconocido el texto. Es el que Duns Escoto invoca regularmente, discute e interpreta cuando se trata de decir por qué, en su estado presente, el intelecto humano debe contentarse con un conocimiento abstractivo de lo inteligi-

---

junctis, ipse habet phantasma inferius, scilicet aerem nebulosum, et ipse est in monte in quantum cognoscit illam veritatem, et videt verum supra, ut istam veritatem superiorem in virtute intellectus increati, quae est lux aeterna" (*Opus Oxoniense*, I, d. 3, q. 4, a. 5, n. 22; t. 1, p. 381). El agustinismo de Duns Escoto tiene límites. Su aristotelismo también, pues él cree que si bien Aristóteles ha probado que las Ideas no son *necesarias* para explicar la generación, no ha probado que sean imposibles. Cfr. *In Metaphysicam*, VII, q. 11, n. 4.

[101] Agustín, *De Trinitate*, XV, 27, 50; *P.L.*, t. 42, c. 1097. La continuación de este texto es muy conocida: "Et quid tibi eam (sc. infirmitatem) fecit, nisi utique infirmitas? Quis ergo sanat omnes languores tuos, nisi qui propitius fit omnibus inquitatibus tuis?". La tesis según la cual el teólogo conoce mejor el triángulo que lo que lo conoce el geómetra, se vincula con esta otra, según la cual en un sentido la teología trata acerca de todo, "quantum ad aliquas relationes quas habent omnia ad Deum", Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, Prol., q. 3, quaestiuncula 5, n. 18.

ble, cuya intuición ha perdido temporariamente. Este espectáculo es extraordinario, y difícilmente se encontraría un observatorio más favorable para medir de una mirada la distancia que separa la patrística de la escolástica. En Agustín, en los textos mismos que cita Duns Escoto, sólo se trata de un alma entorpecida por un cuerpo a su vez entorpecido por el pecado, pero que se esfuerza, con la gracia de Dios y por un ascesis heroica, por recobrar por pocos instantes la intuición pura de la luz inteligible. Agustín no duda de que el mismo Plotino alguna vez lo había conseguido. Aquí, la ciencia teológica reemplaza la intuición de la verdad en las reglas eternas. Es ella quien toma sus principios de la "luz eterna", y, vinculando todos los seres con la causa primera de la cual ellos son símbolos, permite a nuestro intelecto alcanzar la "luz increada" como su objeto lejano. La abstracción de las "quididades", purificadas de sus accidentes por un intelecto diestro en la ascesis metafísica, se inserta en las frases del *De Trinitate*, donde la fina penetración del pensamiento intenta atravesar la espesa corteza de imágenes cuya dureza lo oculta, pero que se ha acumulado lentamente en él, al mismo tiempo que, con una prodigalidad excesiva, usaba su propia sustancia para formarlas. *Infirmitas*, *iniquitas*, dice Agustín, pero él habla de su propia historia. Repetidas por Duns Escoto, estas mismas palabras resumen el estado presente del hombre en general y recuerdan una de sus causas principales. Ellas dicen por qué, *pro statu isto*, el metafísico encuentra tan difícil alcanzar al menos esencias abstractamente puras, a falta de intuiciones inteligibles que en tal situación le están impedidas. Pero el teólogo escala la montaña, y en la luz más pura de las cumbres presiente, más allá de las esencias, la secreta presencia de su Causa. ¿Por qué, en este lugar elevado, él pensaría también en los filósofos? Si pudiéramos saber de qué manera la espiritualidad de san Agustín, sin perder nada de la fe que la inspiraba ni de la caridad que lo animaba, se ha reencarnado en esta teología apasionada de intelección, estaríamos muy cerca de comprender al bienaventurado Duns Escoto. Quizá también terminaríamos por dar un sentido concreto a la palabra "escolástica". Pero casi no se interesaría a los historiadores, y de ninguna manera a los filósofos, diciéndoles que, en el fondo, todas estas grandes fábricas intelectuales que nos ha dejado la Edad Media fueron invenciones del amor.

CAPÍTULO IX

LA VOLUNTAD

Dos fuerzas dominan el ámbito del ser, y se reparten su imperio: la naturaleza y la voluntad. En el reino de la naturaleza, todo es permanencia, estabilidad, necesidad. En el de la voluntad, todo es vida, devenir, movimiento, contingencia. Sin embargo, no son dos fuerzas yuxtapuestas, ni menos aún opuestas por un antagonismo irreductible. Una de ellas proviene de la otra, y, cosa destacable, es la libertad la que nace de la naturaleza en el caso único del ser divino, pero ellas se distinguen en todo el resto[1].

¿Qué es una moción natural? Es toda moción que precede a un acto de voluntad, y no hay término medio: "Omnis actus praecedens actum voluntatis est mere naturalis". O también: "Máxime motio voluntatis est non naturalis"[2]. Aho-

---

1 *Natura* puede tomarse, en sentido amplio, como extendiéndose a todo lo que es. En este sentido, aún la voluntad es una "naturaleza", y si ella quiere naturalmente un objeto, lo quiere con una necesidad "natural". Es el caso de la voluntad de Dios mismo, que, siendo perfecta, no puede no querer algo, no puede no querer el soberano Bien, etc. En sentido estricto, *natura* y *libertas* son por el contrario opuestas como las dos divisiones primeras de la causa eficiente, y Duns Escoto las entiende aquí precisamente en este sentido: *Quaestiones Quodlibetales*, XIV, 13. Cfr. Aristóteles, *Physica*, II, 5, 196 b 18-22, quien, en el pensamiento de Duns Escoto, queda próximo a san Agustín, *De civitate Dei*, V, c. 9. El azar (*fortuna*) es lo que ocurre sin intención de la naturaleza ni de la voluntad; los católicos lo atribuyen, en realidad, a la Providencia: *Quaestiones Quodlibetales*, XXI, n. 3 y 8. Acerca del carácter "vital" del acto voluntario, *Quaestiones Quodlibetales*, XVI, n. 18.

2 "Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinate ad agendum ita quod, quantum est ex se, non potest non agree quando non impeditur ab extrinseco; aut non est ex se determinate, sed potest agere hunc actum vel oppositum actum, agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur natura, secunda dicitur voluntas. Unde prima divisio principiorum activorum est in naturam et voluntatem". Duns Escoto, *In Metaphysicam*, IX, q. 15, n. 4. Cfr. n. 6. En este sentido, "voluntas est principium activum distinctum contra totum genus principiorum activorum quae non sunt voluntas, per oppositum modum agendi", *In Metaphysicam*, IX, q. 15, n. 8. Esta distinción, enérgica hasta el punto de ser una oposición, no impide que la primera moción sea necesariamente la de una naturaleza, no de una voluntad: "Motio omnino propria in entibus est necessario naturalis, quia omni motioni

ra bien, es imposible que una moción voluntaria sea absolutamente primera. La moción absolutamente primera sólo puede ser natural, pues en razón de que tiende hacia un objeto, toda moción voluntaria presupone al menos otra: aquella, totalmente natural, del objeto que mueve al intelecto. Por lo tanto, si existe una moción que no presupone ninguna otra, sólo puede ser una moción natural. Finalmente, si se pregunta cuál puede ser este objeto, se deberá responder que sólo puede ser infinito, finito, o un objeto infinito que incluya lo finito. Ahora bien, lo finito presupone lo infinito y no a la inversa. Es imposible entonces que la primera de todas las mociones naturales tenga un objeto finito o con mezcla de finito. Ella sólo puede tener como objeto a lo infinito puro y simple, el *simpliciter infinitum*.

Supongamos ahora que, al aplicar estas distinciones a Dios, extendiéramos a Él, de manera impropia, la palabra *motio*: se obtendrán las consecuencias que siguen.

El primer motor, fuente absolutamente primera de toda moción, es la esencia divina, y el primer móvil es el entendimiento divino. En efecto, en tanto que la esencia de Dios es el primer objeto de su intelecto, la moción que es absolutamente la primera de todas es la moción natural del intelecto divino por su efecto primero. ¿Cuál es el efecto de esta moción? Dado que ella es natural, se ejerce de manera infalible sobre el móvil. Tendremos necesariamente una Persona, principio de una operación inmanente que consiste en conocer su propia esencia con un conocimiento eterno y perfecto y en engendrarla como un Verbo. Esta producción no es inmanente en cuanto a su término, pero, en tanto que operación, ella lo es completamente. Tal es la primera acción puramente natural, puesto que esta generación del Verbo por el Padre es una *actio mere naturalis*, y su término es absolutamente primero, dado que es lo infinito. Si se recuerda que ejercer un acto de intelección es "decir", hablar, se puede concluir que "la moción absolutamente primera consiste en evocar, por así decir, la intelección en la inteligencia del Padre, y que la siguiente es engendrar el Verbo"[3]. Ejercer un acto de intelección y expresarlo en un Verbo [*intelligere et dicere*]: tales son las dos mociones, puramente naturales una y otra, que preceden a todo el resto. Si en algún lugar en Duns Escoto hay "voluntarismo", no podría ser en Dios, y si se piensa que en su doctrina es contradictorio que un movimiento de voluntad

---

voluntatis est alia praesupposita. Et si aliqua motio in entibus est non naturalis, maxime motio voluntatis est non naturalis". *Quaestiones Quodlibetales*, q. 14, n. 14.

[3] "Primum motivum motione naturali est essentia divina, ut est primum objectum intellectus sui… motio omnino prima est elicere, vel quasi elicere intellectionem in intelligentia paterna, et huic proxima est gignere Verbum". Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, XIV, n. 14.

sea absolutamente primero, cabe preguntarse: ¿dónde podría estar este voluntarismo? Lo más sabio es dejar de hablar de ello[4].

Es sólo luego –con una posterioridad de naturaleza– que interviene la voluntad. Dado que lo voluntario se opone a lo natural, esta nueva moción no se ejerce a la manera de una naturaleza. Como la del intelecto, ella es doble: donde el intelecto *intelligit*, la voluntad *amat*, y al Verbo expresado por el intelecto del Padre corresponde el Amor que procede de una y otra persona divina. Sin embargo, en este caso único, no salimos de la necesidad. Como se ha dicho a propósito del problema de las Ideas, la intelección divina se extiende inmediatamente a la totalidad de los inteligibles y a la infinidad de sus relaciones necesarias, pero ella se detiene ahí, precisamente porque la verdad de los contingentes presupone una elección voluntaria y libre, a falta de la cual ninguna proposición que trate sobre ellos puede ser verdadera[5]. Totalmente voluntaria como es, la

---

[4] Es apenas creíble que teólogos católicos, como también protestantes, hayan expandido la leyenda puesta en circulación al menos desde F. C. Baur (*Die christliche Lehre von der Dreienigkeit und Menschwerdung Gotes*, II Teil, Tübingen, 1842, pp. 642-656) que hace sostener a Duns Escoto que la esencia de Dios, el espíritu absoluto, no es el pensamiento, como lo había enseñado Tomás de Aquino, sino "el querer absoluto, el arbitrario puro". Se encontrará sin embargo una lista de autores a favor de esta opinión en P. Minges, O.F.M., *Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seines angeblich Exzessiven Indeterminismus*, Wien, 1907, pp. 1-4. Uno de los más sabrosos es el de Vacant: "Escoto no dirá pues, con santo Tomás, que Dios es porque debe ser, siguiendo la inteligencia que tiene de sí mismo; dirá que Dios debe ser porque Él quiere ser" (*Compte rendu du IV Congrés scientifique internat*, *des catholiques tenu á Fribourg*, 3 sect., Friburgo, 1898, p. 642). Esto es faltar a la vez a santo Tomás y a Duns Escoto. El P. Minges ha refutado definitivamente este error, que bien puede llamarse inexplicable, tratándose de una teología cuyo fundamento mismo es el primado absoluto de la esencia en Dios. Recordemos un solo texto, que es suficiente; "Recte ergo in divinis, in comparatione ad essentiam tamquam ad entitatem simpliciter primam et absolutam, consideratur omnis ordo cujuscumque sive quorumcumque, quae in divinis sunt". Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, q. 1, n. 3. Difícilmente se explica, después de esto, que un historiador tan destacado como R. Seeberg haya podido escribir: "Duns hat Gott als den absoluten geistigen Willen verstanden", *Die Theologie des J. Duns Scotus*, p. 654.

[5] El primer inteligible, dice Duns Escoto, "naturaliter movet et per se consequens necesario ad cognitione cujuscumque quod est possibile naturaliter et necesario cognosci; hujusmodi est quodcumque objectum simple, et etiam quodcumque complexum verum necessarium; non autem tale est aliquod complexum de existentia contingentis, quia non est natum esse determinatum ad veritatem", *Quaestiones Quodlibetales*, XIV, n. 16. Recordemos que la moción contingente se lleva a cabo según el siguiente orden: 1º la voluntad divina se determina, *ad intra*, a querer una de las dos partes de la alternativa contingente; 2º "secundo, ex hoc, intellectus videns istam determinationem voluntatis infallibilem, novit hoc esse futurum"; 3º sigue finalmente la *motio ad extra* que, al depender ella también de la elección libre de la voluntad divina, es completamente contingente e inmediatamente dependiente de la voluntad como de su principio (*Quaestiones Quodlibetales*, XIV, n. 16). Por otra parte, es la razón profunda por la cual, si ella no tiene como causa la naturaleza de las cosas, nuestro conocimiento de Dios no puede ser causado por su naturaleza, sino

procesión del Espíritu Santo, que es amor, no es menos necesaria, pero su necesidad resulta de un acto soberanamente libre, del cual ella es simplemente consecutiva. Lo que hace que un acto no sea libre no es que sea necesario, sino que lo sea en virtud de una coacción ejercida desde afuera: la “naturaleza” ejerce esta coacción, y por ello su acto nunca es libre; pero aun una acción necesaria sigue siendo libre cuando su necesidad se sigue de una voluntad irrevocablemente fijada en un objeto. Un hombre se precipita voluntariamente desde lo alto de una torre: él cae necesariamente con la necesidad misma del peso natural; sin embargo, si sigue queriendo caer mientras cae, él no quiere menos libremente su caída. De manera similar, aunque Dios vive necesariamente con la vida que le es natural, y aunque esta necesidad de vivir excluya toda libertad, es libremente que Él quiere vivir con esta vida. No queda afectada en absoluto la libertad en la necesidad del amor con el cual Dios ama eternamente esta vida necesaria[6]. En síntesis, la perfección de la esencia infinita es tal que la voluntad infinita de Dios no puede no amarla libremente. Lo que hay de necesidad en este acto resulta de su libertad[7].

Toda la teología de Duns Escoto está marcada por la tesis, verdaderamente capital, de que el primer acto libre que se encuentra en el todo del ser es un acto de amor. Sabemos ya por la demostración de la existencia de Dios, que el primero es voluntad. También se lo podría establecer probando que es bienaventurado, ya que no hay beatitud sin acto de voluntad. Finalmente, es posible probarlo mostrando que es causa productora, puesto que sólo se conocen dos principios de producción y de acción: la “naturaleza” y la “voluntad”, “quia inter

---

solamente por su voluntad: “Nullum igitur intellectum creatum movet essentia (sc.divina) tanquam motivum per modum naturae, sed omnem intellectionem illius essentiae, quam non causat aliquid creatum, causat immediate voluntas divina” (*Quaestiones Quodlibetales*, XIV, n. 16). Sólo la voluntad de Dios puede hacer conocer su esencia necesaria a nuestro intelecto contingente: “Essentia divina est motiva immediate sui intellectus, sed non intellectus creati, quia intellectus divinus est primum mobile omnino, et ideo primo movetur a prima forma motiva, et nihil aliud est immediate mobile a prima forma motiva”, *Quaestiones Quodlibetales*, XIV, n. 17. De ahí la necesidad de una revelación, punto de partida de la obra del teólogo. El corte que se da entre la esencia de Dios y el hombre está allí, trazado por la voluntad libre de Dios. Acerca del conjunto del problema de la voluntad, ver Joaquín Carreras y Artau, *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot*, Gerona, 1923. P. Minges, O.F.M., “Ist Duns Skotus Indeterminist?”, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, V. 4; Münster I West., 1905.

[6] Duns Escoto, *Quaestiones Quodlibetales*, q. 16, n. 18. Cfr. “in actu voluntatis divinae est necessitas simpliciter, et hoc tam in actu diligendi se, quam in actu spirandi amorem procedentem, scilicet spiritum sanctum”. *Quaestiones Quodlibetales*, q. 16, n. 2.

[7] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 10, q. unica, n. 11; t. 1, p. 686. Ver n. 4, p. 681: la naturalidad de este acto no anula su libertad, “hoc enim esset omnino contra ipsam libertatem, sed potius ut sit consecutiva et anexa libertati”. Cfr. *Quaestiones Quodlibetales*, q. 16, n. 8.

modos istos producendi non est aliquis modus medius". Si hay voluntad en Dios, ella sólo puede existir ahí como principio del deseo de un bien, y por lo tanto de un acto libre que sea un acto de amor. Producido por una voluntad infinita, este amor de un bien infinito es necesariamente adecuado a su objeto, es decir, es él mismo infinito. Pero no olvidemos la dialéctica de la identidad que Aristóteles no ha conocido, porque ella no se aplica a las criaturas: en lo infinito, aun lo formalmente distinto es realmente idéntico en virtud de su infinitud misma. Este modo de predicación se aplica únicamente a Dios[8], pero se le aplica siempre. El amor infinito de la esencia divina ofrecida a su voluntad infinita por el intelecto infinito de Dios es la vida divina misma[9]. De este modo, por el solo hecho de que es formalmente voluntad, Dios es esencialmente amor: *Deus caritas est*.

El hombre se halla en una situación totalmente diferente. En tanto que ser finito, su voluntad no es idéntica a su esencia y sólo se encuentra, en esta vida, en presencia de bienes finitos. Por ello, libres como todo acto procedente de la voluntad, sus decisiones no son tampoco necesarias. Conviene analizar su naturaleza.

1. La causa del querer

La voluntad es la forma propiamente humana de la apetición. De una manera general, el *appetitus* es esta facultad del alma que ejerce el acto de moverse tendiendo hacia un objeto por adquirir. Él es causa de un movimiento con tendencia a la obtención de un fin. A decir verdad, la apetición comienza antes del alma, en la jerarquía de los seres. La naturaleza material tiende ya hacia el término de su acto, como los cuerpos con peso tienden hacia el centro de la tierra, lugar natural de su reposo. Sin embargo, dado que ellos no saben que lo hacen, no se puede hablar aquí de apetición más que en un sentido metafórico. Aun cuando se admita que lo pesado se mueve por sí mismo hacia el centro, él no experimenta ningún deseo de hacerlo, ninguna inclinación consciente a alcanzarlo, y, cuando finalmente se encuentra ahí, no goza de ello. Decir que el hierro

---

8 "Respondeo quod praedicatio per identitatem non habet locum in creaturis. Unde et Philosophus non determinavit de hujusmodi praedicatione, sed tantum habet locum in divines, et ratio hujus patet ex praecedenti quaestione, quia enim in divines, facta abstractione, remanet identitas propositionis in praedicando abstractum de abstracto, dicendo sic: sapientia est bonitas". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 8, q. 5, n. 6.

9 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 10, q. unica, n. 1; t. 1, p. 679. El poder de Dios, ligado a la infinitud de su esencia, es principio en un orden distinto y necesariamente segundo, porque es un poder de ejecución.

atraído por el imán entra en "reposo" cuando lo alcanza, es una metáfora. Nada se observa ahí que se asemeje al gozo consciente de un fin libremente perseguido y felizmente alcanzado. No existe apetición perfecta sin alguna libertad[10].

Esta última condición no está aún dada en el apetito sensitivo. Sin embargo, se trata verdaderamente esta vez de un *appetitus* propiamente dicho, en primer lugar porque hay conocimiento del fin y deseo consciente de alcanzarlo; luego, porque en el caso del hombre, que es un ser racional, el apetito puede obedecer la autoridad de la razón, y, sin ser él mismo racional ni libre, puede participar indirectamente del orden del conocimiento racional y de la libertad[11]. Por sí mismo, sin embargo, su acto sigue natural y necesariamente al del conocimiento sensible, porque no hay nada en él que pueda desviarse de ello[12]. De ahí se siguen dos consecuencias importantes. En tanto que potencia activa, pero natural, el apetito sensitivo está, de suyo, completamente determinado por el conocimiento de su objeto; él no conduce; es conducido. Además, dado que es una facultad natural, este apetito no dispone de ningún medio para controlarse a sí mismo, de manera que, "naturalmente", se dirige con toda su fuerza a su objeto[13].

Estos dos rasgos del *appetitus* deben ser retenidos si se quiere comprender la posición propia de Duns Escoto con respecto al problema de la voluntad. Se define comúnmente a ésta como un *appetitus rationalis*[14], y Duns Escoto mismo no se opone a ello, pero sólo admite esta definición con una importante reserva que tiene que ver con la naturaleza de la voluntad. Utilizando una palabra de san Agustín que él objeta a Tomás de Aquino, Duns Escoto plantea en principio que

---

10 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 49, q. 2, n. 22; y I, d. 1, q. 5, n. 6; t. 1, pp. 171-172.

11 La razón tampoco puede "persuadir" al apetito sensitivo, pues sólo se puede persuadir a un ser libre; pero ella puede mandar y él puede obedecer: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, III, d. 33, n. 13.

12 "Actus appetitus sensitivi sequitur naturaliter et necesario actum sensus apprehensivum, quia non habet appetitus sensitivus aliquid unde impediatur quin feratur concorditer in apprehensum per sensum et conveniens". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 18, q. 3, n. 11.

13 "Naturale est unicuique appetitui feri in suum appetibile, et si est appetitus non liber, naturale est ei summe ferre quantum potest". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 29, q. un; n. 3; t. 2, p. 739.

14 "Dico quod communiter voluntas accipitur pro appetitu cum ratione". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 17, q. 2, n. 3. Cfr. "appetitus intellectivus", *Reportata Parisiensia*, II, d. 25, q. unica, n. 19; "appetitus rationalis", *Opus Oxoniense*, III, d. 33, q. unica, n. 9.

voluntad y libertad se confunden: o la voluntad es libre o no es[15]. En otras palabras, se puede decir de la voluntad que es *libera per essentiam*[16].

Si esto es así, es decir si es de la esencia misma de la voluntad el ser libre, se la debe definir en primer lugar por la libertad más que por el *appetitus*. Ciertamente, la voluntad es un *appetitus*, pero existen otros, de los cuales ella se distingue precisamente en que es libre. La *libertas* es en ella una razón más formal que lo que lo es el *appetitus*, y ella es formalmente "voluntad" sólo a título de "libre", no de "apetición"[17].

Esta manera de definir una esencia por su elemento más formal está ligada a los principios mismos de Duns Escoto, y hace ver dónde se encuentra, en su opinión, el centro del problema. La existencia de la voluntad implica la de una facultad de desear que sea la causa última de sus propias determinaciones. De ahí la manera según la cual él mismo formula su problema: ¿alguna otra cosa distinta de la voluntad causa efectivamente en ella el acto de querer?[18]. Dado que la libertad es la esencia misma de la voluntad, Duns Escoto sostendrá necesariamente la negativa, pero es interesante observar que aquí, como de costumbre, es a Agustín a quien va a recurrir para mantener intacta la espontaneidad del querer. Supuesto todo igual, por otra parte, dos hombres actuarán de dos maneras diferentes: ¿por qué, sino porque son libres?[19]. ¿Y qué está más en nuestro poder que querer? Si fuera de otra manera, no se podría alabar, censurar, ni tampoco advertir a nadie. Un ser tan completamente inerte no debería contarse entre los humanos[20].

Va de suyo que ningún teólogo hubiera puesto en duda esta conclusión, pero justificarla es otra cuestión, ya que la manera según la cual la justifican algunos de quienes la aceptan equivale a rechazarla. Para seguir la discusión, aunque

---

15 Agustín, *Enchiridium*, c. 105; *P.L.*, t. 40, c. 282: "Neque enim culpanda veritas…", citado en *Reportata Parisiensia*, I, d. 10, q. 2, n. 3.

16 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 17, q. 3, n. 5; t. 1, p. 798.

17 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 25, q. unica, n. 16; t. 2, p. 695: "Hoc non bene capio…".

18 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 25, q. unica, n. 1; t. 2, p. 685. Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 25, q. unica., n. 1. Cfr. La interesante *Additio magna* publicada por el P. C. Balic, *Les Commentaires de J. Duns Scot sur les quatre livres des Sentences. Étude historique et critique*, Louvain, 1927, pp. 265-301.

19 Agustín, *De civitate Dei*, XII, 6; *P.L.*, t. 41, c. 354: "Si enim aliqui duo aequaliter affecti animo et corpore videant unius corporis pulchritudinem…", citado en Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 25, q. unica, n. 3; *Opus Oxoniense*, nota siguiente; y en la *Additio magna*, p. 266.

20 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 25, q. unica, n. 2; t. 2, p. 686. No decimos que Duns Escoto se inspire aquí exclusivamente en Agustín, sino principalmente, y sobre todo en cuanto al espíritu de la doctrina.

más no sea en su línea general, es preciso recordar que todos los doctores de este tiempo admiten la coexistencia de un doble punto de vista acerca de la voluntad. En sí misma, ella es una naturaleza que, a este título, está determinada a querer el bien en general. Por ello también se ha visto sostener a Duns Escoto que la voluntad infinita de Dios ama el bien infinito que es Dios con una voluntad a la vez necesaria y libre. Considerada con relación a su acto, la voluntad plantea, por el contrario, problemas acerca de los cuales se dividen los maestros, puesto que en tanto que ningún objeto particular es el bien en general, no se ve claramente por qué esta facultad elegiría tal bien más que tal otro. Este segundo problema se divide a su vez en dos: ¿qué es lo que determina a la voluntad a ejercer un acto de volición, y al ejercerlo, a decidirse a favor de tal acto particular? Entonces, es posible interrogarse acerca de lo que mueve a la voluntad *quantum ad exercitium actus* o *quantum ad determinationem actus*, y, en ambos casos, existe el compromiso de decir qué causa determina a la voluntad.

Un *doctor modernus* sostiene que la causa de la volición es el fantasma, porque, en tanto que nada puede moverse a sí mismo, es preciso que el motor y lo movido se encuentren en dos sujetos distintos. Ahora bien, en tanto que a voluntad es un *appetitus intellectivus*, es imposible encontrar en el alma intelectiva un sujeto activo distinto de esta alma. La causa motriz de la voluntad debe ser buscada fuera del alma intelectiva, esto es en el conocimiento sensible, y, precisamente, en el fantasma[21].

Una segunda opinión, un poco más antigua [*alia est opinio doctoris antiquoris*], concuerda con la primera en admitir que la voluntad es movida por otra cosa distinta de sí misma, pero la causa motriz que invoca ya no es el fantasma, es el objeto conocido. Éste mueve nuestras facultades sensitivas a título de causa eficiente; conocido por el alma, él mueve a continuación a la voluntad; se puede decir que el objeto, en tanto que conocido, mueve efectivamente al apetito intelectivo, que es la voluntad. Así, del mismo modo que el apetito sensitivo es movido por lo deseable sensible, el apetito intelectivo es movido por lo deseable inteligible. Y si a esto se objeta que el objeto conocido no puede ser causa de la volición, porque no es un ser, y porque lo que no es nada no puede ser causa, se responderá que es el intelecto el que, por su intelección, causa la volición. Aunque la quididad abstracta no existe fuera del intelecto, existe en él, y dado que ella no es nada puede entonces ser causa[22].

---

21 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 25, q. unica, n. 3; t. 2, p. 687.

22 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 25, q. unica, n. 5; t. 2, pp. 688-689. La misma doctrina es minuciosamente refutada en *Reportata Parisiensia*, II, d. 25, q. unica, nn. 9-18. Cavellus no tiene dudas acerca de su autor: es Godofredo de Fontaines. No nos atreveríamos a contradecirlo, pues él conoce mejor que nosotros la teología de este tiempo; sin embargo, el *phantasma* no cumple esta función en los textos de Godofredo que hemos leído, por ejemplo *Quaestiones Quodlibetales*, ed.

Para que el fantasma fuera causa de la volición, primero debería ser causa de la intelección, lo cual es imposible. En efecto, si lo fuera, la intelección tendría una causa "equívoca", es decir de un orden distinto del suyo. Ahora bien, cuando una causa de este tipo produce totalmente el efecto, ella es más noble que él. Se debería admitir que el fantasma fuera en sí mismo más noble que toda intelección y toda volición, es decir más noble que aquella felicidad de la cual enseñan los filósofos que consiste precisamente en la intelección y la volición. Agreguemos a esto que el autor de esta posición se contradice a sí mismo, ya que comienza por exigir que el motor y lo movido correspondan a sujetos diferentes, y luego pone como causa motriz de la voluntad al fantasma en tanto que iluminado por el intelecto agente. ¿Pero cómo, a este título, estaría en un sujeto distinto al alma intelectiva?[23]. En tanto que tal, el fantasma no podría actuar sobre la voluntad, sino solamente sobre el apetito sensitivo; despojado de sus señales sensibles, ya no se distingue del intelecto en cuanto a su sujeto; en síntesis, la hipótesis fracasa en todos los casos.

Por lo demás, se destruye la libertad de la voluntad, y por lo tanto la voluntad misma, al poner el fantasma o el objeto como causa de su acto. Sea cual fuere la causa invocada, si ella es extrínseca a la voluntad, ésta no puede más que recibir pasivamente su eficacia. En efecto, no está en poder del paciente en tanto que tal recibir o no la eficacia del agente. En tanto que el agente no está ahí o no mueve, el paciente permanece inerte. Por el contrario, desde que el agente ejerce su acción sobre él, ya no está en poder del paciente no recibirla. Por lo tanto, si el agente mueve al paciente a un acto, este acto mismo será determinado. Precisamente a esto se opone Duns Escoto en nombre de san Agustín, de san Anselmo y de aquello que él mismo considera la verdad[24].

Si se toma su crítica al pie de la letra, se debería concluir que él imputa a sus adversarios un determinismo psicológico completo, pero quizá Duns Escoto respondería aquí, como hace en otro lugar a propósito de Aristóteles y de Avicena: no me ocupo de sus intenciones. Le interesa lo que dicen Godofredo y Tomás, con las consecuencias que resultan de ello. Ahora bien, hay que admitir que Godofredo de Fontaines, *ut litera sonat*, lleva tan lejos como es posible la determinación de la voluntad por el objeto. Es verdad que, en su pensamiento, la libertad se salva a pesar de esta determinación, y por otra parte él lo dice, pero

---

De Wulf y Hoffmans, I, q. 7, pp. 18-21, que nos parece que hubiera sido el lugar para hablar de ello.

23 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 25, q. unica, n. 6; t. 2, p. 689.

24 Agustín, *Retractationes*, I, 22, 3: "nihil tam in potestate quam ipsa voluntas est", *P.L.*, t. 32, c. 620; en Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 25, q. unica, n. 2; t. 2, p. 686, donde Duns Escoto cita igualmente a san Anselmo, *De conceptu virginali et originali peccato*, c. 4 y 8. Misma cita de en *Quaestiones Quodlibetales*, q. 16, n. 4.

se entiende que Duns Escoto interprete la posición de Godofredo como equivalente de hecho a un determinismo puro y simple[25]. La misma observación explica su actitud con respecto a Tomás de Aquino. Ciertamente, y si es posible menos aún que Godofredo, Tomás no niega la espontaneidad de la voluntad. No terminaríamos de citar los textos donde lo afirma, puesto que si, *ut natura*, la voluntad está necesariamente determinada a querer el bien en general, ella está, *ut voluntas*, indeterminada *ad utrumlibet:* ahora bien, en ambos casos, ella es una *inclinatio* hacia su objeto, es decir una naturaleza que ningún objeto puede mover necesariamente en cuanto al ejercicio de su acto, ni tampoco en cuanto a la determinación de su acto, excepto que se trate de su fin natural que es el bien en general[26]. Todo esto es verdad, pero no es suficiente para satisfacer a Duns Escoto, pues aun si se niega que el objeto mueva necesariamente a la voluntad, se admite que él la mueve. Es la doctrina de Aristóteles: "potentia enim apetitiva est potentia pasiva quae nata est moveri ab apprehenso". Lo deseable conocido es un motor no movido; el deseo es un motor movido[27]. Ahora bien, a los ojos de Duns Escoto, este último punto es inquietante, ya que la voluntad sólo puede ser movida por su objeto, es decir por algo exterior cuya acción se ejerce sobre ella desde fuera[28].

Se alcanza aquí el punto donde las dos doctrinas se transforman en inconciliables, puesto que ambas quieren conducir al hombre a la beatitud, pero una por el conocimiento, el primado de la intelección y una libertad fundada en el juicio racional de los medios; la otra por amor, el primado de la volición y una libertad fundada en la indeterminación radical de la voluntad. Si se designa el conjunto de la posición tomista con el nombre de "intelectualismo", se puede calificar de "voluntarismo" la posición de Duns Escoto, siempre y cuando en ambos casos el epíteto indique sobre qué pone el acento una y otra doctrina, y no pretenda sugerir que Tomás de Aquino quiera conducir al hombre a Dios sin amor, ni Duns Escoto sin la luz del intelecto.

---

[25] "Et sic oportet ponere quod, cum potentia ad actum determinetur per objectum, voluntas directe in omni actu suo determinatur ab intellectu, id est ab objecto apprehenso prius ab intellectu, ut dictum est, et quod absque derogatione libertatis voluntatis non potest velle nisi secundum quod apprehendit et judicat intellectus". Godofredo de Fontaines, *Quodlibets*, ed. De Wulf y Hoffmans, VI, q. 11, p. 220. Cfr. *Quodlibets*, XV, q. 2, pp. 10-11.

[26] Tomás de Aquino, *STh* I q82 a1 resp., y a2 resp. La voluntad se mueve a sí misma en tanto que inclina hacia su fin, Tomás de Aquino, *STh* II-II q9 a3 resp.

[27] Tomás de Aquino, *STh* I q80 a2 resp.

[28] "Respondeo dicendum, quod secundum quod voluntas movetur ab objecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori; sed eo modo quo movetur ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri", Tomás de Aquino, *STh* I-II q9 a4 resp.

Dicho esto, veamos de qué modo la tesis de Duns Escoto procede a su propia justificación. Ella no se apoya en primer lugar en ningún principio general como el que nosotros mismos acabamos de plantear. Sus adversarios afirman que, para moverse, es preciso que la voluntad sea movida por un objeto. A esta aserción de hecho, Duns Escoto opone otro hecho: si se puede explicar que el objeto causa la volición, ¿cómo se explicará que pueda causar la no volición? Pues se puede querer, pero también no querer, o más bien "querer no...". Retomemos un ejemplo de Agustín: un hombre sucumbe y otro resiste a la visión de la misma belleza femenina. ¿El mismo objeto causa dos actos diferentes y aun contrarios? Sí, se dirá, ya que uno de estos hombres lo aprehende como un bien, el otro como un mal. Admitámoslo; queda por saber de qué modo, precisamente en tanto que malo, este objeto puede causar un acto. Puesto que el mal es privación de bien, que es el ser. ¿Cómo una privación puede ser causa de un acto tal como el *nolle*? En tanto que la decisión de no querer es un acto tan positivo como la de querer, ella no puede tener otra causa efectiva que la voluntad[29]. Observemos por otra parte que lo mismo ocurre con el *velle*, pues si el acto de querer depende de un agente natural tal como el objeto, es este agente el que lo causará, y dado que lo causará a la manera de una naturaleza, la volición no estará en poder de la voluntad. Esto supondría la supresión de todo mérito o demérito, ya denunciada por san Agustín. A decir verdad, ya no habría voluntad en absoluto.

Para evitar esta consecuencia, se hace notar que, en tanto que la voluntad puede orientar al intelecto hacia cierto objeto o desviarlo de él a su gusto, la volición sigue estando finalmente en poder de la voluntad, excepto, por supuesto, el acto primero, que determina necesariamente el objeto. En otras palabras, un objeto impresiona mi vista y provoca en mi voluntad un primer movimiento del cual no soy dueño, pero dado que soy libre de fijar mi espíritu en

---

29 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 25, q. unica., n. 5; t. 2, p. 689. La *Additio magna* (p. 266) vincula estrechamente este argumento con la autoridad de Agustín citada más arriba: "Contra Augustinus XIII *De civitate Dei*, c. 6: Si duo sint aequaliter affecti anima et corpore, unde est quod unus cadit et alius non? Dicit quod hoc solum est a voluntate; igitur, etc. Ex hoc potest sic argui: objectum apprehensum apud intellectum utriusque est idem et passa sunt eodem disposita, ut ponit Augustinus, ut voluntas et appetites sensitivus; igitur aequaliter agit objectum apprehensum in voluntatem istius sicut illius, et tamen unus cadit peccando et alius non; ergo oportet voluntatem esse causam effectivam volitionis et nihil aliud, quia omnia alia sunt aequalia per positionem Augustini". Se ve la diferencia entre la experiencia personal de Agustín y el "argumento" que de ahí toma la *Additio*. Su formulación técnica perfecta, gracias a la noción del *nolle* como "acto positivo", es común al *Opus Oxoniense* y al *Additio magna*, p. 267: "sed objectum cognitum est naturale agens; ergo non potest causare velle et nolle in voluntate eodem modo disposita ad recipiendum, qui sunt actus contrarii respectu ejusdem objecti".

este objeto o de desviarlo de él, sigo siendo dueño de mi acto porque lo soy del objeto[30].

Duns Escoto no niega que el objeto actúe en primer lugar sobre nosotros sin que podamos hacer nada. Agustín ya lo había dicho: no está en nuestro poder ser tocados o no por los objetos. Admitámoslo, por tanto. La cuestión sigue siendo tal, ya que si, después de esta primera impresión, puedo determinar a mi intelecto a fijarse o no en tal o cual objeto, se preguntará: ¿en virtud de qué acto?[31]. No puede ser en virtud del primero, que no está en nuestro poder. Debe ser entonces por otro, pero este otro, ¿de dónde viene? Sólo puede tener como causa a la voluntad, el objeto o el fantasma. Si viene de la voluntad, tenemos nuestra conclusión, puesto que esta volición está entonces en poder de la voluntad misma que la causa. Más aún, dado que el movimiento precedente era causado por el objeto, era natural, y por lo tanto no voluntario. El acto por el cual la voluntad se fija en el objeto o se desvía de él, deviene entonces el primer acto voluntario, de donde resulta, contrariamente a lo que se sostenía, que el primer acto voluntario está en poder de la voluntad. En cuanto a sostener que la voluntad se fija o no en tal o cual objeto bajo la eficacia del fantasma o del objeto, esto sería hacer de este acto un acto puramente natural y ya no voluntario.

---

30 "Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis inquantum est intelligens et volens". Tomás de Aquino, *STh* I-II q17 a5 ad2. "De ratione voluntatis est quod principium ejus sit intra: sed non oportet quod hoc prinicipium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio; unde motus voluntaries, etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra: sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam". *STh* I-II q9 a4 ad1. Y sobre todo: "Voluntas in primo actu non movetur a se nec quantum ad determinationem actus nec quantum ad exercitium, quia voluntas antequam velit non potest applicare suum objectum sibi nec mediate nec immediate nec impellere vires apprehensivas ad proponendum objectum, sed facta in actu potest movere se ad alios actus quantum ad exercitium ipsius actus, non quidem immediate, sed mediante motione facta in viribus apprehensivis, in quantum facta in actu potest, impellere dictas vires ad considerandum aliquid fugiendum vel prosequendum a quo postea voluntas movetur". Godofredo de Fontaines, *Quodlibets*, ed. De Wulf et Hoffmans, XV, q. 2, p. 11.

31 Duns Escoto se ha preguntado por otra parte de qué modo la voluntad puede desviar al intelecto de un objeto hacia otro, pues, en tanto que ella misma no conoce, sólo puede orientar al intelecto hacia algún objeto que éste ya conoce. Él sostiene sin embargo que es posible. En primer lugar, es un hecho: puedo pasar de la idea del alma a la de piedra simplemente porque quiero, y sin que mi intelecto haya comparado los dos para ofrecer la opción a mi voluntad. Luego, porque la intelección perfecta de un objeto se acompaña de numerosas intelecciones confusas e imperfectas de otros objetos, a la voluntad le basta fijarse en uno de ellos para dejar de pensar en los otros. *Collationes*, III, 4. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 42, q. 4, n. 11; t. 2, p. 888. Ocurre como con el ojo que percibe de manera confusa los puntos del campo visual situados en torno al que ve con claridad. Acerca del conjunto de la cuestión ver Ph. Böhner, "Die Ethik des Erkennens nach Duns Scotus", *Wissenschaft und Weisheit*, 1937, II, 1, pp. 1-17.

El segundo acto, por el cual ordenamos al intelecto considerar tal o cual objeto, no sería entonces más libre que el primero[32].

La actitud de Duns Escoto se inspira ante todo en la preocupación por la nobleza del alma intelectiva en general y de la voluntad en particular. El alma es ciertamente una naturaleza, pero una naturaleza espiritual, y es un error hablar de ella como si la volición, y aun la intelección, fueran actos totalmente comparables al de sentir en el animal o al de calentar en el fuego. Se dice que dos acciones distintas presuponen dos sujetos distintos. Sí, en la sensación por ejemplo, donde el sujeto que siente es distinto al sentido. Sí también en el acto de calentar, donde el fuego es un sujeto distinto de la madera que calienta, y por ello, en todos los casos de este tipo, la naturaleza sólo ejerce su acto después de haber sido movida desde afuera. Pero este no es el caso del alma y de su voluntad. Ésta, no olvidemos, no es "realmente" distinta del alma. Por el contrario, esta noble perfección pertenece al alma en acto primero, y, en este caso preciso, es razonable admitir que la voluntad, que perfecciona al alma en acto primero, pueda ejercer por sí misma su operación, que perfecciona al alma como acto segundo, sin que se requiera ninguna causa exterior para este efecto[33].

Encontramos aquí a Duns Escoto en reacción contra el naturalismo de los filósofos, inconscientes de la nobleza del alma porque ignoran su fin, y de los teólogos que imprudentemente creen salvaguardar, para un alma de estructura todavía más o menos pagana, el destino del alma cristiana. No se trata de negar que la sensación y el conocimiento intelectual cumplan una función en el ejercicio y la determinación del acto voluntario: sólo se quiere lo que se conoce; se trata de sostener que, una vez presente el objeto del acto voluntario, la voluntad sigue siendo la causa total de la volición: "nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate".

De ese modo se comprenden mejor los privilegios que Duns Escoto le reconoce al acto libre. La volición es en primer lugar libre *ad oppositos actus*, es

---

32 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 25, q. unica, n. 7; t. 2, p. 690. Duns Escoto menciona a continuación la respuesta, que considera una escapatoria, de que el azar cumple una función en la presentación del primer objeto, o que la voluntad, al actuar sobre el entendimiento, puede preferir otro para él. (*Opus Oxoniense*, II, d. 25, q. unica, n. 8, p. 690). A lo cual responde que en efecto el azar cumple esta función, pero que si la voluntad cede al primer objeto, ella no es libre, y que no lo es tampoco si prefiere el segundo. Un buey quiere hierba, y se pone en movimiento para comerla; en el camino, se encuentra con agua y se detiene para beberla; él no es más libre en el segundo caso que en el primero. Cfr. Godofredo de Fontaines, *Quodlibets*, XV, q. 2, p. 11, donde se esboza una hipótesis análoga, pero tiene que haber otros textos u otro autor detrás de esta discusión.

33 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 25, q. unica, n. 20; t. 2, p. 699. Se trata aquí de una operación inmanente, de la cual el alma intelectiva es a la vez principio y término, *Opus Oxoniense*, II, d. 25, q. unica, n. 20, p. 700. La observación vale también para la intelección.

decir de querer o rechazar un mismo objeto; y por ello, decimos que ella se distingue radicalmente de la causalidad de las "naturalezas". Esta primera libertad permite una segunda, que es la *libertas ad opposita objecta*. En efecto, el poder que tiene la voluntad de ejercer dos actos opuestos con respecto a todo objeto, le permite tender hacia objetos que son ellos mismos opuestos. De ahí se sigue una tercera libertad, que es la de voluntad respecto a los "efectos" opuestos que ella puede producir. Ésta no se confunde con la primera, puesto que si, por imposible, ningún efecto resultara de los actos de volición opuestos que la voluntad puede ejercer, ella aún podría, como voluntad, tender hacia actos opuestos. Pero si bien esta tercera forma de libertad no se confunde con la primera, se sigue de ella a través de la segunda, ya que elegir entre actos opuestos es elegir entre objetos opuestos, y por lo tanto también producir efectos opuestos. De este modo, la *libertas ad oppositos actus* funda la *libertas ad opposita objecta* y, por esta última, la *libertas ad oppositos effectus*.

Diversas contingencias acompañan a esta triple libertad. En primer lugar, nos es posible ejercer *sucesivamente* actos opuestos, es decir querer después de no haber querido o viceversa. Hacer ambos al mismo tiempo sería contradictorio e imposible; pero es posible hacer sucesivamente lo que no puede hacerse simultáneamente. Existe por tanto una primera contingencia, que es la de la existencia de actos opuestos sucediéndose en el transcurso del tiempo.

Aun cuando es menos manifiesta, no por ello la segunda es menos real. Supongamos una voluntad creada cuya existencia sólo duraría un instante. Imaginemos además que, en este único instante, ella ejerce una volición determinada [*hanc volitionem*]. Evidentemente, su libertad de elección se agotaría en este acto único del cual puede decirse que abarcaría la totalidad de su existencia. Sin embargo, esta volición única no sería necesaria, y prueba de ello es lo siguiente: si la voluntad ejerciera necesariamente esta volición única, dado que ella sólo sería causa en ese único instante, ella sería una causa necesaria, y por lo tanto una "naturaleza", es decir lo contrario de una voluntad. Poco importa aquí que haya existido o no en un instante precedente en el cual ella hubiera podido querer lo contrario. Se la debe tomar en el instante presente, el único en el que ella existe. Ahora bien, del mismo modo que en cada instante presente de una duración cualquiera un ser es contingente o necesario, del mismo modo también, en el instante presente en el que ella ejerce su causalidad, una causa la ejerce, ya sea de manera contingente o de manera necesaria. Dado que, por hipótesis, se trata de una voluntad, ella no causa de manera necesaria, sino contingente. Una voluntad es capaz de querer lo contrario de lo que quiere, y de causar lo contrario de lo que causa, en el mismo tiempo en el que lo quiere y lo causa. Ciertamente, ella no puede querer ni causar simultáneamente los contrarios, pero, al mismo tiempo que quiere y causa uno, conserva su aptitud esencial para querer

y causar el otro: "est ergo potentia hujus causae ad oppositum ejus quod causat, sine succesione".

Sigue siendo posible una última ilusión. Consistiría en decir que la voluntad permanece libre, porque ella *hubiera podido* tomar la otra decisión. Aun en el presente, mientras que quiere lo que quiere, su volición conserva la contingencia radical de lo voluntario en tanto que tal. De este modo, al mismo tiempo que produce en la existencia un acto contingente, la voluntad *podría* ejercer el acto contrario. No es contradictorio decir que la voluntad que ejerce un acto sigue siendo, mientras lo ejerce, capaz de producir el acto opuesto. Su libertad intrínseca no disminuye por el hecho de que la utilice. ¿Cómo sería contingente la causa con relación a su efecto si fuera contradictorio que ella produjera el efecto contrario? Pero si no es contradictorio, es posible. La libertad de nuestra voluntad *ad oppositos actus* implica la contingencia de los opuestos, no sólo sucesivamente, sino en el mismo instante.

De estas consideraciones psicológicas se siguen importantes consecuencias para la lógica de las proposiciones, donde se expresa la contingencia de los actos opuestos.

Sea la proposición: la voluntad que quiere A puede no querer A. En sentido colectivo: "la voluntad que quiere A no quiere A" es una proposición absurda e imposible. En sentido distributivo y considerada en el orden de sucesión, la proposición es válida, puesto que la voluntad puede querer tal objeto en un momento A y no quererlo en el momento B. Pero aun en un instante dado, la proposición sigue siendo verdadera en sentido distributivo; ya que aunque la voluntad que quiere A no pueda no quererlo, esta voluntad que quiere A es tal que ella puede no quererlo. Aun queriéndolo en el momento A ella es de suyo capaz de no quererlo en el momento A. Esta distinción, Duns Escoto lo reconoce, es difícil de aprehender: *obscurior*, pero ella está fundada, porque en el sentido distributivo, justifica la posibilidad de dos proposiciones afirmativas distintas: una dice que la voluntad quiere en el momento A; la otra dice que es posible que la voluntad quiera en el momento A. En tanto que ambas tratan acerca del mismo momento, pero no acerca del mismo objeto, ellas pueden ser simultáneamente verdaderas; en efecto lo son, puesto que es verdad que, en el momento mismo en que la voluntad no quiere, ella puede querer, y que, queriendo un objeto, podría querer otro[34].

Es posible preguntarse por qué Duns Escoto está seguro en este punto de la irreductible contingencia de la volición. La respuesta es simple. Es que la necesidad y la contingencia son ellas mismas datos irreductibles, propiedades disyuntivas del ser, una de las cuales, la contingencia, aun cuando no es demostrable *a priori*, lo es *a posteriori*. No es posible probar, a partir del ser necesario,

---

[34] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39, q. unica, a. 3, n. 15-17; t. 1, pp. 1216-1219.

que deba haber ser contingente, pero es un hecho que lo hay[35]. Existe contingencia en las cosas, es decir lo evitable, pues si sólo se diera lo inevitable, nadie se preocuparía por nada. Sin embargo, dado que se producen, lo evitable y lo contingente deben tener una causa, y no una causa determinada a la producción de un efecto particular, sin la cual éste sería inevitable, sino una causa indeterminada a uno cualquiera de dos efectos opuestos. Esta causa no puede determinarse ella misma a los dos a la vez, ya que esto sería contradictorio: queda entonces que pueda determinarse ella misma a uno de los dos, o, si ella no puede, que esté determinada a él desde afuera. Si ella puede determinarse a él de manera contingente y no inevitable, tenemos nuestra conclusión. Si, por el contrario, ella está determinada a él desde afuera, será preciso que esto sea o bien de manera contingente, es decir, por una voluntad, o bien de manera necesaria, en cuyo caso el efecto ya no será contingente[36]. En síntesis, el mismo argumento que obliga a poner una Causa libre en el origen de la contingencia, obliga a insertar otras en la rama de las causas segundas y de sus efectos. En ambos casos, sólo pueden ser voluntades.

El debate toma una amplitud cósmica, y, si se presta atención, reproduce en el plano limitado del acto voluntario el que ya se había desarrollado a propósito del origen del mundo y de la libertad de Dios en su causalidad *ad extra*. El diálogo entre Duns Escoto y Avicena encuentra su réplica en el que el Doctor Sutil emprende con los partidarios de una determinación de la voluntad por el intelecto. Ciertamente, se trata esta vez de cristianos, ninguno de los cuales es determinista en el sentido estricto del término, pero que, a los ojos de Duns Escoto, comprometen la libertad sometiéndola al determinismo del entendimiento.

Retornamos al mismo problema. El intelecto divino conoce todo lo posible, y esto con un conocimiento natural y necesario; todos los futuros contingentes

---

[35] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 39, q. unica, a. 3, n. 13; t. 1, pp. 1214-1215. Esto explica quizá por qué el principio de causalidad, en el cual insiste con tanta fuerza la escolástica moderna, no es siquiera mencionado como tal por Duns Escoto, ni por otra parte por Tomás de Aquino. Para ellos, el principio primero es el ser, de donde se siguen necesariamente los principios de identidad y de no-contradicción; pero no es necesario que todo ser tenga una causa: la prueba de ello es que Dios sería idénticamente lo que es aún si no hubiera ejercido ninguna causalidad *ad extra*. En la medida en que la causalidad no está necesariamente ligada al ser en cuanto ser, no se les ha ocurrido que él era un principio primero. Su pensamiento trabaja de otra manera: partiendo de la experiencia, utilizan la noción de causa para explicarlo por tanto tiempo como lo exija la naturaleza de lo dado, y como no hacen de ella un principio primero, nada les impide poner una causa sin causa en el origen de la serie de causas. El reproche, a menudo dirigido a sus sucesores, de utilizar el principio de causalidad para establecer, contra este principio mismo, la existencia de una causa sin causa, no los alcanza pues de ninguna manera.

[36] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 25, q. unica, n. 22; t. 2, pp. 701-702. *Reportata Parisiensia*, II, d. 25, q. unica, n. 20.

están eternamente ante sus ojos a título de alternativas eternamente necesarias, pero ellas seguirían siendo eternamente tales si la voluntad divina no destacara libremente algunas de ellas decidiendo que, de dos acontecimientos contradictorios, uno será realizado. Guardando todas las proporciones, lo mismo ocurre en el caso del acto humano. Nunca se explicará de qué manera la contingencia podría brotar del entendimiento. Sólo la debilidad de nuestra razón engendra la ilusión contraria, pues para demostrar a la voluntad que uno de los dos futuros *contingentes* debe *necesariamente* existir, nuestro intelecto debe utilizar un argumento sofístico. En otras palabras, la única determinación que se puede esperar del intelecto en casos similares es la del paralogismo. Precisamente en esto, la comparación con la libertad divina esclarece el problema de la libertad humana. Ya que Dios, al menos, no comete ningún paralogismo: no existe ninguna posibilidad de que su entendimiento haga creer a su voluntad que, de dos futuros contingentes, uno sea necesario; por lo tanto, si sólo se pudiera contar con el entendimiento divino como fuente de contingencia, ésta no se daría. Lo mismo ocurre en el caso del hombre: la razón primera de la contingencia está siempre en la voluntad[37].

Es un punto en el cual Duns Escoto nunca parece haber variado, pero es posible preguntarse si no ha vacilado acerca del precedente, a saber, si la voluntad es causa *total* de su acto. No conocemos ningún texto en el que Duns Escoto haya retornado a esta posición, que por otra parte parece esencial en su doctrina, pero quizá sea preciso distinguir entre dos problemas: uno que trata acerca de la volición en tanto que tal, y el otro acerca de la volición incluida en la elección y aun en el acto voluntario total. Desde el primer punto de vista, Duns Escoto nunca ha cambiado de opinión. Aunque se exijan todas las condiciones imaginables para que sea posible la volición, queda que, una vez reunidas, "ninguna otra cosa sino la voluntad puede ser la causa total de la volición en la voluntad, conforme con que la voluntad es la que se determina libremente a causar el acto de querer"[38]. Desde el segundo punto de vista, Duns Escoto ha examinado dos

---

[37] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 25, q. unica, n. 23; t. 2, p. 702. *Reportata Parisiensia*, II, d. 25, q. unica, n. 20, n. 20.

[38] Ella es expresamente reafirmada en la *Additio magna* publicada por el P. C. Balic: "Respondeo ergo ad quaestionem, quod nihil aliud a voluntate potest esse totalis causa volitionis in voluntate secundum quod voluntas determinat se libere ad actum volendi causandum" (*Les Commentaires de J. Duns Scot sur les quatre livres des Sentences. Étude historique et critique*, p. 299). Se observará cuán preciso es el alcance de esta conclusión; ella no trata acerca del acto voluntario total, sino acerca de la volición precisamente en tanto que tal. Exactamente, por otra parte, como en el *Opus Oxoniense*, que se interroga acerca de la causa del "actum volendi in voluntate". Duns Escoto irá tan lejos en este sentido que extiende la conclusión a la causalidad de la naturaleza: "Nam ergo semper dicam quod cuicumque combustibili applicetur ignis, si illud comburatur, hoc erit per actionem suam propriam in seipsum necessitate naturali; tamen non sine

posibles respuestas: el objeto es causa *sine qua non* de la volición; el objeto es "causa parcial" de la volición.

En el *Opus Oxoniense*, Duns Escoto atribuye la primera respuesta a otro Maestro: "Et ita ponit intellectionem esse causam sine qua non ipsius volitionis"[39]. Esta respuesta le es por otra parte indiferente, pues, aun si es verdadera, en tanto que una causa *sine qua non* no es de ninguna manera *causa effectiva*, la voluntad seguiría siendo de este modo la causa efectiva total de su propia volición. Él sostiene desde este momento que aun cuando el conocimiento del objeto es necesariamente "preexigido" para que haya volición, ésta no es sin embargo en ningún sentido el "efecto" del conocimiento, ni del objeto. Ella sólo depende de la eficacia de su propia causalidad[40]. En la *Additio magna*, Duns Escoto se pregunta: ¿qué tipo de causalidad se ha de atribuir al entendimiento en el complejo que es la volición de un objeto definido? No basta entonces con decir que el objeto, y el conocimiento que tenemos de él, son la causa *sine qua non* de la volición. En primer lugar, la *causa sine qua non* es un quinto género de causa, desconocido por Aristóteles y del cual es posible preguntarse si existe, o si no debería más bien reducirse a uno de los cuatro géneros de causa ya conocidos. Luego, y sobre todo, integrado al conjunto del acto, el objeto y el fantasma son más que causas *sine qua non:* son causas parciales que, con la volición, concurren al efecto total.

No se observa que, al agregar esta precisión, Duns Escoto se haya retractado de ninguna manera. Él nunca puede haber pensado que, aun si no hubiera intelección, la volición sería posible. Cuando se plantea expresamente la cuestión de dividir los aportes respectivos del intelecto y de la voluntad para la producción del acto total, Duns Escoto se encuentra nuevamente en presencia de un problema análogo al que ya había debido resolver cuando se preguntaba qué parte corresponde al fantasma y qué parte al intelecto en el acto de intelección. No sería necesario exigir demasiado los textos para arribar a la conclusión de que en el fondo es el mismo problema, lo cual explicaría que la solución sea la misma. Existen ahí dos causas conjugadas, una de las cuales no debe de ninguna manera a la otra su causalidad propia, pero que, cada una en su orden, concurren

---

igne praesente, sicut causa sine qua non solum" (*Opus Oxoniense*, II, d. 25, n. 18; t. 2, p. 697). En otras palabras, se necesita fuego para encender la madera, pero es el fuego mismo el que arde. Se ha propuesto otra conciliación: Duns Escoto se contentaría con establecer que, de todas maneras, el intelecto no es *totalis causa* de la volición; pero el texto mismo dice que "ninguna otra cosa distinta de la voluntad puede ser su causa total", lo cual es diferente.

39 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 25, q. unica, n. 19; t. 2, p. 698.

40 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 25, q. unica, n. 20: t. 2, pp. 699-700. Cfr.: "Similiter voluntas nostra nihil agit in objectum, etiam secundum ponentes ipsam activam, sed tantum actione sua intendit in objectum". *In Metaphysicam*, VII, q. 18, n. 11.

al mismo efecto. El objeto no debe a la voluntad su ser “conocido”, ya que también sería conocido si no hubiera voluntad, y, ahí donde ella existe, no es a causa de ella que lo es. Del mismo modo, la voluntad no obtiene del objeto su causalidad, ni sobre todo su libertad, puesto que ella es aquí el agente principal. Digamos por tanto que intelecto y voluntad concurren, cada uno según su virtud propia, para causar el mismo efecto, no *ex aequo* como dos remolcadores tiran de una barca, sino más bien como el padre y la madre concurren para el nacimiento del niño. Ambos son causas activas; ni uno ni otra toman su causalidad de otra parte que de sí; ambos contribuyen a la producción del efecto, pero una lo hace a título de causa activa principal: es la voluntad[41].

Este último punto es decisivo, puesto que lo que Duns Escoto reserva de causalidad propia a la voluntad, aun en esta división, es precisamente la libertad que hace de ella la causa total de su propia volición. Si se quieren analizar todas las causas parciales del efecto, ellas serán numerosas: el objeto conocido, presente en sí o por su especie; la intelección por la cual el intelecto lo conoce; el intelecto mismo que ejerce esta intelección; finalmente, la voluntad, capaz de querer y de ejercer también su acto. He aquí la causa total de la volición: “Pero aunque todo esto concurra con la voluntad para causar el acto de querer, este acto no es causado menos libremente, porque está en poder de la voluntad actuar o no actuar. Si ella actúa, las otras están obligadas a cooperar; si no actúa, las otras no actúan”[42]. Duns Escoto no concede ni se retracta en nada en el único punto que le interesa realmente. Libre en su misma raíz, la acción completa es libre: *tota actio est libera*. Eso es exactamente lo que quería demostrar.

Uno se desorienta en esta doctrina, y hasta se corre el riesgo de perderse en ella, si se pierde de vista el cuidado de distinguir los órdenes formales que siempre anima al Doctor Sutil. En el seno de un acto complejo como la elec-

---

41 *Additio magna*, en C. Balic, *Les Commentaires de J. Duns Scot sur les quatre livres des Sentences. Étude historique et critique*, p. 282. Duns Escoto mismo vincula este problema con el de la intelección, p. 283, donde recuerda haber probado que “el intelecto no recibe nada del objeto para causar su intelección, supuesto que esté presente”. Obsérvese que para ser “total”, no es necesario que la causa baste por sí sola para producir su efecto; basta con que, estando lista y a distancia conveniente la materia requerida, la causa baste por sí sola para producir ahí su efecto. En *Collationes*, III, n. 1, Duns Escoto localiza con precisión nuestro problema y el punto al que se refiere su conclusión: “ergo nullo modo concurrit (sc. intellectus) dictando tanquam per se causa respectu electionis, sed vel tanquam occasio et causa sine qua non est electio, quia electio est cum ratione et intellectu”. Por otra parte, esta *Collatio* no resuelve más que las otras el problema que plantea; ella se limita a comparar el *sic* y el *non*.

42 *Additio magna*, en C. Balic, *Les Commentaires de J. Duns Scot sur les quatre livres des Sentences. Étude historique et critique*, pp. 282-283.

ción, el intelecto hace su propio trabajo[43], que es presentar el objeto, como la voluntad hace el suyo, que es querer o rechazar. Se podrá describir en detalle todo el trabajo del intelecto, mostrar que concibe, juzga, compara, delibera, y agregar que, si no lo hiciera, no habría volición, porque la voluntad no tendría nada qué querer. Sin embargo, cuando todo está dicho, no se halla sino la voluntad que quiere, y la decisión brota finalmente de ella de modo exclusivo. Duns Escoto va tan lejos como es posible en esta dirección, ya que mantiene la indeterminación del querer en presencia de cualquier objeto: "Del hecho de que la voluntad sea perfectamente libre no resulta que se arroje con todas sus fuerzas a su objeto; por el contrario, con cualquier fuerza que ella tienda hacia su objeto, tiene aún con qué dominarse a sí misma, de manera que, hacia cualquier objeto que tienda, tiende a él libremente y que, en virtud de su libertad absoluta, ella podría no tender de ese modo hacia él"[44]. Ni aun los ángeles han tendido todos hacia el bien con todas sus fuerzas, ni, a la inversa, han abrazado todos completamente el mal[45]. Aun los bienaventurados, en la visión beatífica, siguen siendo libres de querer a Dios, en el sentido en que es libremente que ellos lo quieren. Así de cierto es que la raíz de la libertad es intrínseca a la voluntad

[43] El hecho de que haya distinción de órdenes no les impide colaborar; esta colaboración más bien presupone su distinción. Se requiere el conocimiento intelectual para que haya volición; ahora bien, la intelección es exclusivamente un acto del intelecto, y precede *natura* la volición a la cual ella presenta el objeto. No obstante, la voluntad puede mandar en el pensamiento y desviar al intelecto de un objeto para orientarlo hacia otro. Duns Escoto analiza en detalle la estructura de esta operación en Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 42, q. 4, n. 13-16. Aún entonces, sólo admite una acción indirecta de la voluntad sobre el intelecto: "non quod voluntas causat immediate aliquem actum, vel aliquem gradus actus in intellectu". Luego agrega (n. 16): "Aliter vero posset dici, quod voluntas habet immediatam actionem super intellectum; sed hoc est difficilius videre". Cfr. *Collationes*, II, n. 7, donde Duns Escoto argumenta en favor de la tesis de que la voluntad no ejerce ninguna causalidad sobre una intelección cualquiera; ella sólo puede orientar al intelecto a considerar otro objeto, pero, aún entonces, la "causa total" de la intelección se compone del intelecto agente, el intelecto posible y el objeto. La voluntad no está ahí para nada. En lo que concierne a la influencia de la voluntad sobre el acto de intelección, ver Ph. Böhner, O.F.M., "Die Ethik des Erkennens nach Duns Scotus", *Wissenschaft und Weisheit*, 1935 (2), pp. 1-17.

[44] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 7, q. unica, a. 1, n. 9; t. 2, pp. 412-413. El fundamento de esta posición está establecido desde el libro I, en términos que se deben leer en adelante en la edición crítica, t. 2, p. 66, n. 92. Duns Escoto plantea ahí también, desde este momento, las dos conclusiones decisivas: "sicut voluntas fruitur non necessario his quae sunt ad finem, sic nec fine obscure apprehenso et in universali" (t. 2, p. 96, n. 143), y: "dico quod voluntas elevata non necessario *quantum est ex parte sui* fruitur fine sic viso" (t. 2, p. 97, n. 145). Las itálicas son nuestras.

[45] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 7, q. 3, n. 9, donde argumenta contra la determinación de la voluntad por el entendimiento en la doctrina de Tomás de Aquino.

misma, o, más bien, coincide con ella; pero no se puede terminar de esclarecer este punto sin plantear el problema de la fruición.

2. El término del acto voluntario

De estos análisis se desprende una conclusión. Cuando Duns Escoto no agota con rigor una cuestión, se debe a que le interesa otra. No solamente la decisión voluntaria sólo depende finalmente de la voluntad, sino que, en cualquier contexto en que se la incluya, es siempre la voluntad la que domina. Duns Escoto la llama, con una suerte de ternura especulativa: *tam nobilis causa*. Presente, ella informa todo, conduce todo, califica todo. En el orden de la nobleza, es exacto que Duns Escoto ha reconocido un primado de la voluntad.

Esta es una excelente ocasión para encontrarnos con el punto de vista que fue el de Duns Escoto sobre Tomás de Aquino, y detrás de él, sobre los "filósofos" en los cuales se había inspirado este teólogo. Según santo Tomás de Aquino, el intelecto es una potencia pasiva[46], ¡y no obstante la considera superior a la voluntad! Cosa sorprendente para Duns Escoto, Tomás ubica al intelecto antes que la voluntad, ¡porque el motor viene antes que el móvil y el agente antes que el paciente![47] No nos preguntamos aquí de qué manera, por otros caminos, Tomás de Aquino restablecía a su manera el equilibrio[48]; leamos más bien con los ojos de Duns Escoto esta declaración para él desconcertante: "Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur; y también: Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad objectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate"[49]. Contra esto, precisamente, se ve reaccionar de inmediato con vigor a Duns Escoto ¿y por qué, sino por razones de "teólogo"?, san Pablo enseña (*I, Corintios,* 13, 13), que de la fe, la esperanza y la caridad, ésta es la más grande; ahora bien, la caridad reside en la voluntad. Precisamente en la voluntad están la

---

46 Tomás de Aquino, *STh* I q79 a2 resp.

47 Tomás de Aquino, *STh* I q82 a3 resp.

48 El intelecto mueve todas las potencias del alma en cuanto a la determinación de los actos; la voluntad las mueve a todas en cuanto al ejercicio de los actos: *STh* I-II q17 a1 resp. En el orden práctico, en particular, las dos posiciones se aproximan mucho; así, según santo Tomás, la virtud de la religión, que reside en la voluntad, ordena las otras potencias del alma, de manera que la "devoción", que también depende de la voluntad, predomina sobre la "plegaria", que compete al intelecto. Aquí, el intelecto es la más noble potencia del alma, porque es la más próxima a la voluntad: *STh* II-II q83 a3 ad1.

49 Tomás de Aquino, *STh* I q82 a3 resp.

justicia y la injusticia, el pecado y la gracia. Finalmente es también ella la que posee desde este momento los objetos y goza de ellos como gozará de Dios en la Patria[50]. A menos que la *fruitio* sea específicamente otra en esta vida que lo que será en la otra, la potencia del alma que debe apoderarse del bien supremo es ciertamente la más noble de todas, y es la voluntad.

El gozo de su objeto [*fruitio*] es el término del acto voluntario. Considerada de una manera general, esta fruición puede aplicarse a cualquier objeto, bueno o malo. Algunos se deleitan en el bien, otros en el mal, y están incluso quienes se hunden en la perversidad suprema, tantas veces denunciada por san Agustín, de gozar de lo que sólo debería utilizarse y de utilizar aquello de lo cual sólo debería gozarse[51]. En este sentido, la voluntad no está determinada a ningún acto particular, y su elección es completamente libre.

No ocurre lo mismo con la *fruitio ordinata*, que, a diferencia de la *fruitio in communi*, se sujeta a las condiciones requeridas para la rectitud del acto moral. El gozo, o fruición, que se denomina "ordenada", es la que se propone ser moralmente recta. Ahora bien, sólo existe un objeto del cual se pueda decir que es por sí mismo y en sí mismo objeto de fruición: es el fin último, que es Dios.

Esta no es la opinión de Avicena, quien parece pensar que para un sujeto finito, cuya capacidad de gozo es finita, un objeto finito basta para dar un gozo perfecto, y, en consecuencia, para saciarla. La "fruición" podría ser entonces "ordenada" sin alcanzar con ello el fin último. Es al menos lo que implica un pasaje conocido de su *Metaphysica*[52], donde este filósofo pretende que la Inteligencia superior produzca por su intelección la Inteligencia inferior. En efecto, si se admite la 35ª proposición de Proclo, en la *Elementatio theologica:* "toda cosa retorna naturalmente a aquello de lo cual procede", es claro que, una vez producida, la Inteligencia inferior debe retornar a la Inteligencia superior, y, por este retorno completo a su origen, encontrar el gozo perfecto en un perfecto reposo.

Duns Escoto objeta a esta conclusión que ella no concuerda con el otro principio, admitido por el mismo Avicena, de que el objeto del intelecto es el ser en general[53]. En efecto, en el caso de una Inteligencia separada, el gozo perfecto sólo puede ser el de la intelección, y dado que para satisfacer a un intelecto capaz de todo el ser es preciso todo el ser, nada puede satisfacer a una Inteligencia

---

50 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 26, q. unica, n. 4. Cfr. R. Seeberg, *Die Theologie des J. Duns Scotus*, Leipzig, 1900, pp. 87-89. Se trata, por supuesto, de un primado de *dignidad* de la voluntad *en el hombre;* Dios está aquí fuera de cuestión.

51 Agustín, *De div. quaest*. 83, q. 30: "Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle atque utendis frui". *P.L.*, t. 40, c. 19, citado en Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 1, n. 2; t. 1, p. 128.

52 Avicena, *Metaphysica*, IX, c. 4; parágr. 104-105.

53 Avicena, *Metaphysica*, I, c. 5; parágr. 72.

separada sino el Ser supremo y absolutamente perfecto. Agreguemos, de una manera general, que una potencia que tiende hacia objetos múltiples sólo puede encontrar perfecta satisfacción en uno de ellos si éste incluye todos los seres hacia los cuales ella puede tender. Ahora bien, sólo existe un único ser en el cual están eminentemente incluidos todos los seres: el Ser infinito. Sólo en él una potencia del alma puede encontrar la satisfacción suprema de su deseo. En el fondo, Duns Escoto intenta sobre todo negarles a los filósofos el derecho de asignar al hombre algún otro fin último que no sea el *ens infinitum* de "nuestra" teología[54]: "La fruición ordenada sólo tiene como objeto el fin último, ya que del mismo modo que la Verdad primera es la única a la cual el intelecto debe consentir por ella misma, del mismo modo también el primer Bien es el único al cual la voluntad debe consentir por él mismo"[55]. Una vez más, estamos en presencia de uno de esos casos donde, tomando más clara conciencia de sus propios principios que lo que no han sabido hacerlo los mismos filósofos, el teólogo prolonga para ellos la línea ideal que alcanza la verdad.

Al comparar estas dos conclusiones, se ve que la "fruición ordenada" representa el caso donde la "fruición común" es aquello que debería ser, o, al menos, tiende a aquello a lo cual debería tender. En este sentido, se puede decir que el objeto de la fruición en general [*fruitio communis*] no es otro que el fin último, sea el verdadero, sea uno falso que la razón errónea propone a la voluntad como el fin último, sea también un fin arbitrariamente elegido como fin último por la voluntad que utiliza su libertad. Los dos primeros casos son claros. En cuanto al tercero, se explica por la indeterminación radical de la voluntad, pues del mismo modo que ella puede querer o no querer, ella puede ejercer su acto de la manera que le plazca. Se trata entonces del "modo" del acto. Desde este punto de vista, está en poder de la voluntad decidir que querrá algún bien por sí mismo y sin vincularlo a otro, es decir quererlo como un fin.

Por otra parte, esto no implica que la voluntad goce de su objeto en tanto que él es "fin". Ella goza de él en tanto que es "bien", puesto que sólo es fin a título de bien. Ser fin, para el bien, es una relación de razón, y no se ve que una relación de este tipo pueda ser objeto de fruición. Ni aún la *fruitio ordinata* puede

---

54 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 1, n. 3; t. 1, pp. 128-129. Entre otros argumentos, Duns Escoto menciona el siguiente, que algunos oponen a Avicena: el alma es imagen de Dios, y por lo tanto capaz de Dios (cfr. Agustín, *De Trinitate*, XIV, 8, 11; *P.L.*, t. 42, c. 1044); pero este argumento no le parece oponible a un filósofo, "quia praemissa assumpta de imagine est tantum credita, non naturali ratione cognita"; en efecto, la razón de imagen está en el alma en tanto que ésta imita a la Trinidad. Avicena rechaza igualmente, y por la misma razón, oponer a los filósofos "quia anima immediate creatur a Deo; igitur in Deo immediate quietatur". En efecto, "hujus antecedens est tantum creditum, et negaretur ab eis, quia ipse (sc. Avicenna) ponit eam immediate creari ab ultima intelligentia et infima"; *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 1, n. 4; t. 1, p. 130.

55 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 1, n. 5; t. 1, p. 130.

referirse al Bien supremo en tanto que fin, sino en tanto que Bien. En cuanto a la *fruitio communis*, la conclusión es la misma. Si la aprehensión del objeto lo presenta como deseable, es su apariencia de bien la que lo hace tomar como fin. Si es la voluntad la que decide ella misma dárselo como fin, el objeto elegido sólo tiene razón de fin como consecuencia de esta decisión voluntaria[56]. En todos los casos, la fruición se refiere a lo *fruibile* como tal, no a la relación de fin en la cual ello se halla con respecto a la voluntad.

¿Pero qué es "gozar" de un objeto? Es el acto de voluntad perfecto que consiste en querer un bien "por sí mismo"[57]. Se distingue entonces de "utilizar" un objeto [*uti*], acto de voluntad imperfecto que consiste en querer un bien en función de otro. La misma distinción se encuentra por otra parte en el orden del intelecto, que puede dar su asentimiento a una proposición verdadera, sea por sí misma, si se trata de un principio, sea a causa de otra, si se trata de una consecuencia que se acepta en razón del principio. De modo similar, la voluntad puede querer un bien por sí mismo, con un acto que hemos llamado perfecto porque encuentra en su objeto su razón de ser total; o ella puede querer un bien a causa y en función de otro, acto que hemos llamado imperfecto, porque la voluntad no encuentra en el objeto ni su fin ni su reposo[58].

A pesar de este paralelismo, observamos dos diferencias entre el asentimiento del intelecto y el de la voluntad. En primer lugar, es la distinción de los objetos la que determina en el intelecto la distinción de los actos, mientras que es la distinción de los actos libres la que determina la de los objetos en el caso de la voluntad. Lo que ve el intelecto es un principio o una consecuencia; si es un principio, el intelecto consiente ahí en razón de su evidencia; si es una consecuencia, el intelecto no tiene otra opción que consentir ahí en razón de la evidencia del principio. En el caso de la voluntad, por el contrario, dado que ella es siempre libre de actuar de una manera distinta de la que actúa, siempre está en

---

56 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 1, n. 5; t. 1, p. 131.

57 Cfr. Agustín, *De doctrina christiana*, I, 4, 4, *P.L.*, t. 34, c. 20: "Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam".

58 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 3, n. 2; t. 1, p. 150. A título de acto perfecto, el consentimiento al bien querido por sí mismo (*fruitio*) se acompaña de placer (*delectatio*): "Habemus igitur ad propositum quatuor distincta: actum imperfectum volendi bonum propter aliud, qui vocatur *usus;* et actum perfectum volendi bonum propter se, qui vocatur *fruitio;* et actum *neutrum;* et *delectationem* sequentem actum", *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 3, n. 2; t. 1, p. 151. En suma, tres tipos de actos voluntarios, más una pasión que se agrega a ellos. Sólo uno de estos actos responde al verbo *frui*. En cuanto al placer, algunos textos de Agustín parecen identificarlo con la fruición y aún reducir ésta al placer, mientras que otros incluyen en la fruición el acto y el placer que la acompañan. Se debe admitir, ya sea la palabra *frui* equívoca, ya porque se puedan reducir algunos textos de Agustín a uno de los dos sentidos cuando se los interpreta; *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 3, n. 2; t. 1, n. 5, pp. 152-153.

su poder gozar de un objeto o utilizarlo, es decir, quererlo por sí mismo o vinculándolo a otro fin. Ya no hay aquí objetos distintos correspondientes a actos distintos, puesto que la voluntad siempre puede querer un objeto cualquiera de la manera que le plazca.

La segunda diferencia es más sutil. En el caso del intelecto, los dos modos de asentimiento que hemos distinguido abarcan todos los casos posibles, ya que sólo es posible aceptar una verdad a título de principio o de consecuencia, y no existe intermediario concebible entre estas dos maneras de consentir. En el caso de la voluntad, por el contrario, es posible una posición intermedia, es decir que se pueda gozar de un bien, utilizarlo, o no hacer ni una cosa ni la otra y sin embargo quererlo. Estos actos "neutros" se producen, y no son necesariamente desordenados. La voluntad puede encontrarse ante un objeto que el intelecto le presenta bajo un aspecto de algún modo absoluto, es decir, ni como un bien deseable por sí, ni como un bien deseable a causa de otro, sino como un bien pura y simplemente deseable. En presencia de un bien de este tipo, la voluntad lo quiere, por así decir, "absolutamente", es decir, ni por sí mismo ni por otro, sin gozar de él como de un fin en sí [*frui*] ni utilizarlo como un medio [*uti*]: "potest habere aliquem actum volendi illud absolute, absque relatione ad aliud, aut absque fruitione propter se". La voluntad puede por otra parte ordenar al intelecto informarse sobre este objeto para decirle de qué manera conviene que lo quiera, luego de lo cual ella podrá, según su elección, "utilizarlo" o "gozar" de él. Toda la razón de esta diferencia, concluye Duns Escoto, es, por una parte, la libertad del lado de la voluntad, y, por otra parte, la necesidad natural del lado del intelecto: "Et tota ratio differentiae hinc inde est libertas voluntatis et necessitas naturalis ex parte intellectus"[59].

Se podría creer que, con estas determinaciones magistrales, el término del acto voluntario se encuentra completamente definido. Esto sería no conocer a Duns Escoto, porque a propósito del término de la volición le queda regular el problema que ya le planteaba su causa, y se puede decir sin exagerar que de todas las cuestiones que le plantea la voluntad, ninguna le interesa más. Al problema de saber si existe otra causa total de la volición distinta de la voluntad misma, corresponde exactamente el de saber si, una vez aprehendido el fin por el intelecto, es necesario que la voluntad quiera gozar de él. La respuesta de Duns Escoto es fácilmente previsible, y nos conduce una vez más a la gran línea divisoria de órdenes, que divide toda su doctrina: cuando el intelecto aprehende

---

[59] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 4, n. 1; t. 1, p. 154. Escoto agrega: "Quod probo: quia natura et voluntas sunt principia activa habentia oppositum modum principiandi; ergo cum modo principiandi voluntatis non stat modus principiandi naturae; sed voluntas libere vult finem; ergo non potest necessitate naturali velle finem, nec per censequens aliquo modo necessario".

un fin, la voluntad no está necesitada a quererlo aún, puesto que necesidad natural y libertad se excluyen: “Necessitas naturalis non stat cum libertate”.

Distingamos sin embargo diversos casos. Puede tratarse, en efecto, en primer lugar, del fin aprehendido de manera oscura y en general. Algunos entienden que la voluntad no puede no consentirlo, ya que del mismo modo que el intelecto da un asentimiento necesario a los primeros principios especulativos, así también la voluntad debe necesariamente consentir al fin último en el orden práctico. Ellos agregan que, dado que sólo quiere un bien particular en tanto que participa del fin último, la voluntad debe necesariamente querer este fin. En otras palabras, si no quisiera necesariamente el bien en general, la voluntad no querría ningún bien en particular[60]. Pero Duns Escoto no admite ni estos argumentos ni su conclusión. En primer lugar, ya sabemos que no es posible concluir del intelecto a la voluntad, en tanto que uno es una naturaleza, la otra una libertad. Luego, y sobre todo, nuestra voluntad sólo puede querer el fin si nuestro intelecto lo concibe en primer lugar, y dado que está en poder de la voluntad desviar al intelecto de la consideración del fin, en cuyo caso ella ya no puede quererlo, porque no se podría querer lo desconocido, siempre está en su poder no querer el fin[61]. De este modo, la voluntad no quiere tampoco necesariamente el fin confusamente aprehendido bajo el aspecto de bien en general, así como ella no se fija necesariamente, para gozar de él, en los medios ordenados a este fin.

La misma razón vale para todos los otros casos concebibles, pues la voluntad tampoco está necesitada a gozar del fin último como aprehendido de manera oscura en lo particular. Conclusión más llamativa aún, pero exactamente en la línea general de su doctrina: Duns Escoto cree que en presencia del fin último claramente visto, la voluntad, elevada por la caridad, no está necesitada a quererlo. Para que fuera de otra manera, sería preciso que la voluntad misma cambiara de naturaleza. Antes de ser arrebatado al cielo, Pablo tenía o podía tener la misma caridad que durante su elevación; tenía la misma voluntad, capaz de producir el mismo acto libre y de fijarse en el bien para gozar de él; nada ha cambiado, al menos en lo que le concierne. Él tampoco estaba necesitado a querer el fin último claramente visto, tal como tampoco había estado nunca necesitado a producir ningún acto. Tanto durante su elevación al cielo, como antes, Pablo es libre[62].

---

[60] Cfr. Tomás de Aquino, *STh* I q82 a1 resp.

[61] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 4, n. 3; t. 1, p. 157. Recordemos, en el n. 9, p. 157, este argumento de experiencia: “Item, omne necessario agens de necessitate agit secundum ultimum suae potentiae, quia sicut non est in potestate ejus actio, ita nec intensio ejus; ergo voluntas de necessitate volet finem intensissime, cujus oppositum experimur”.

[62] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 4, n. 13; t. 1, pp. 158-159.

Difícilmente podría desearse una posición más metafísicamente pura, puesto que es claro que, avanzando apenas un poco, se llega a la conclusión de que ni aun en la visión beatífica, la "visión" causa necesariamente la "fruición". En efecto, la visión precede naturalmente a la fruición, y dado que estos dos actos son dos naturalezas absolutas, no existe contradicción en que el primero exista sin el segundo. Por tanto, es posible tener visión sin fruición, lo cual quiere decir que una no causa necesariamente la otra[63]. Casi no es posible dudar acerca del alcance de esta conclusión. Duns Escoto intenta sostener que, aun en presencia del Bien supremo, el acto por el cual la voluntad goza de él sigue siendo *su* acto, y brota de ella como de su fuente. No se trata aquí de negar los concursos divinos que se requieren para que sea posible un acto de este tipo, pero, considerando la voluntad *ex parte sua* y en sí misma, permanece el hecho de que, una vez puesta en estado de querer, es precisamente ella quien quiere. No puede hacerlo sin la caridad, pero la caridad no lo hace por ella. Por ello, yendo al límite extremo de su tesis, Duns Escoto afirma que la voluntad es de suyo capaz de gozar del bien supremo aun sin ser elevada por un hábito sobrenatural. ¡Y no ponemos el grito en el cielo! Ya que esto sólo vale siempre para la voluntad considerada *ex parte sua*, pero, desde este punto de vista preciso, la consecuencia es inevitable; de lo cual, por otra parte, es posible asegurarse intentando imaginar lo contrario. Supongamos que, *ex naturalibus suis*, la voluntad no pueda ejercer ningún acto concerniente al fin último claramente visto; ¿por qué artificio se explicará que Dios mismo pueda hacerla capaz de ello? Si ella no es naturalmente capaz de ello, no lo es en absoluto, y nada hará que llegue a serlo. Ni siquiera la caridad, que no es voluntad ni parte de la voluntad[64]. De este modo, cuando sostiene "quod voluntas non elevata supernaturaliter potest frui illo fine", Duns Escoto no intenta decir que la voluntad pueda elevarse a la visión beatífica por sus solas fuerzas naturales –todo el Prólogo del *Opus Oxoniense* desmiente una interpretación de este tipo– sino que piensa ciertamente que, a menos que se cambie de naturaleza en el momento de gozar del Bien supremo, es preciso que la voluntad sea ella misma capaz de quererlo. ¿La voluntad natural no es idéntica a la naturaleza de la voluntad, es decir, la voluntad misma? Por lo tanto, si ella misma no es capaz de gozar del Bien supremo, nada hará nunca que goce de él.

Es comprensible entonces que Duns Escoto haya situado el término extremo de la Beatitud en la fruición voluntaria más que en la intelección. Él debía ha-

---

[63] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 4, n. 14, p. 159.

[64] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 1, q. 4, n. 15, pp. 160-161. Cfr. *Collationes*, XV, n. 3, donde se muestra que, aún cuando no puede no querer a Dios claramente visto, el bienaventurado no lo quiere en virtud de ninguna necesidad que haga violencia a su voluntad. Por el contrario, la inmutabilidad del querer resulta entonces del acto libre por el cual la voluntad se fija en su objeto inmutablemente contemplado.

cerlo; dado que la voluntad del hombre es más noble que el intelecto; Duns Escoto debía hacerle alcanzar a Dios por lo más noble que existe en el hombre. Por otra parte, no sería posible dudar de que sea lo más noble que existe en el hombre, puesto que lo más perfecto es aquello cuya corrupción es peor; ahora bien, la corrupción del intelecto sólo es un mal natural, no moral, mientras que la de la voluntad es el pecado mismo[65]. Por otra parte, lo hemos dicho suficientemente, sólo ella se mueve a sí misma. Ella puede orientarse a los inteligibles que trascienden al hombre, mientras que el intelecto está sometido a la acción de aquellos que lo mueven, y sólo puede ser afectado por ellos[66]. Se debe decir, por tanto, que la beatitud reside esencial y formalmente en el acto de la voluntad, sólo por el cual el hombre puede alcanzar absoluta y únicamente el bien supremo para gozar de él[67].

Nos encontramos aquí muy lejos de los "filósofos", y sin embargo en el corazón mismo de nuestro asunto. Naturaleza, necesidad, intelecto, forman un conjunto, y su coronación lógica es una beatitud especulativa fundada en el primado de la sabiduría. Al revelar a los hombres el primado de la caridad, el cristianismo les ha abierto un mundo que ya no es el de los "filósofos". Duns Escoto concordará en muchas cosas con Aristóteles y también con Avicena;

---

[65] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 49, q. 2, n. 18. La argumentación apunta a Tomás de Aquino, *STh* I q82 a3. No creemos que debamos entrar en el detalle de esta controversia, que es esencialmente teológica. Basta con marcar aquí la posición de Duns Escoto, en tanto que ligada al conjunto de su doctrina. Véase: *Reportata Parisiensia*, IV, d. 49, q. 2, n. 3: "Et ponit ad hoc duas rationes de quibus miror quod inter eas multa verba miscet, quia alibi sic non facit".

[66] "Si igitur voluntas in superiori et optimo in genere intellectualium est nobilior intellectu, inquantum voluntas actu suo movetur ad volendum et diligendum superiora intelligibilia, et terminatur ad ea magis quam intellectus, qui non movetur nec ad superiora nec ad inferiora, sed ad ipsum omnia intelligibilia terminantur, cum intellectus noster sit minus nobilis in genere intelligibilium, igitur voluntas simpliciter est nobilior intellectu". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 49, q. 2, n. 18.

[67] "Dico igitur ad quaestionem, quod beatitudo simpliciter est essentialiter et formaliter in actu voluntatis, quo simpliciter et solum attingitur bonum optimum, quo perfruatur". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 49, q. 2, n. 20. Va de suyo que esta conclusión no excluye el concurso del intelecto, sin lo cual no se hablaría de "visión" beatífica. Por el contrario, la fruición del fin último requiere el concurso de todas las potencias del alma tendientes simultáneamente al objeto beatificante. No obstante, la operación sigue siendo una en su raíz, pues sea cual fuere el número de sus facultades, el alma sólo puede estar unida a su fin de manera "inmediata" y absolutamente "única" por una sola de ellas. Si se le quiere unir el intelecto, se dirá de la voluntad que es la facultad principal de la beatitud; si sólo se quiere retener una única facultad del alma, se dirá que la voluntad es la única que es "últimamente" beatificada: "si autem ambae potentiae concurrunt ad beatitudinem, sic illa, quae est principalior potentia, habet principaliter beatitudinem, et sic voluntas magis quam intellectus. Si autem accipias secundum aliam ultimationem, sic tantum voluntas ultimate beatificatur". *Reportata Parisiensia*, IV, d. 49, q. 3, n. 7.

pero acerca del *unum necessarium*, en nada. Entre *sapientia* y *caritas*, algunos teólogos dan la primacía a la sabiduría, y precisamente por ello consideran al intelecto como más noble que la voluntad. Por otra parte, ¡ellos recurren en esto a Aristóteles! “Sed contra hoc arguit alius philosophus noster, scilicet Paulus, qui dicit quod caritas excellentior est”[68]. He aquí lo que queda en claro, y, al mismo tiempo, explica el espíritu del escotismo, pues del primado de la caridad sobre la sabiduría se siguen el de la voluntad sobre el intelecto y el de la libertad sobre la naturaleza finita, y por lo tanto también el rechazo del necesitarismo de los “filósofos”. A esto se objeta que esta doctrina contradice la de Aristóteles; y, sin ninguna duda, en vano se buscaría en el Filósofo la idea de que la voluntad prevalece en dignidad sobre el intelecto “quia majoris capacitatis simpliciter est voluntas quam intellectus, hic et in patria”. ¿Pero verdaderamente es contradecirlo? Digamos más bien que son problemas en los cuales él nunca ha pensado. Nunca ha distinguido específicamente los principios de la operación intelectual de los principios de la operación voluntaria, a tal punto que en ocasiones parece confundirlos. En realidad, Aristóteles habla más a menudo de la intelección que de la volición porque el acto del intelecto es más manifiesto que el de la voluntad, pero nada se podría concluir de su silencio. Advertidos por san Pablo, ¿cómo podrían equivocarse los cristianos acerca de la importancia de esta potencia del alma donde se arraiga la caridad, fuente de nuestra beatitud? “Sancti vero et Doctores nostri ultra hoc exquiserunt”[69]. Lo propio del teólogo no es refutar al filósofo, sino superarlo.

---

[68] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 49, q. 2, n. 11. Cfr. san Pablo, *I Corintios* 13, 13. Duns Escoto le añade Agustín, *De Trinitate*, XV, 19, 37; *P.L.*, 42, 1086, donde se dice que si “Deus charitas est”, se debe concluir: “in donis Dei nihil majus est charitate”. Observar la incidencia de la doctrina de los dones del Espíritu Santo en la tesis, comúnmente considerada como “filósofica”, del primado de la voluntad. Duns Escoto acaba de argumentar contra Tomás de Aquino, *STh* I q82 a3 resp., cuya doctrina está por otra parte más matizada que lo que aparece en su refutación. Duns Escoto apunta a ella exactamente. Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 49, q. 2, n. 7. En cuanto a la superioridad de la sabiduría sobre la caridad, nada prueba que Duns Escoto piense en Tomás de Aquino cuando la niega. Después de todo, santo Tomás tampoco dejaba de interesarse en la teología, y es difícil creer que, habiendo leído el comienzo de este artículo, Duns Escoto no haya leído el final. En todo caso, es un hecho que Tomás ubica la virtud teológica de la caridad más allá del don de sabiduría (*STh* I-II q68 a8 ad1). Duns Escoto le hubiera objetado quizá que en virtud de sus propios principios no tenía derecho a hacerlo, pero no vemos que le haya reprochado el haberlo hecho.

[69] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 49, q. 2, n. 12. En lo que concierne a Aristóteles, Duns Escoto parece apuntar a *Ethica Nicomachea*, VI, 7, que pone la sabiduría por encima de la prudencia, y VI, 8, donde la eleva más allá de todas las cosas humanas. Cfr. el comentario de Tomás de Aquino, ed. Pirotta, n. 1195. En cuanto a la acusación dirigida contra el Filósofo (n. 12) acerca de no distinguir bien la volición de la intelección, es difícil decir exactamente a qué texto apunta. Duns Escoto piensa quizá simplemente en el hecho de que, tanto en Aristóteles como en

3. Voluntad y moralidad

Desde el punto de vista de su moralidad, los actos voluntarios se dividen en buenos, malos o indiferentes. Su bondad moral se distingue ella misma de otra, que es su bondad natural. La bondad natural de un acto voluntario le pertenece por pleno derecho, precisamente en tanto que es un ser positivo. La volición es uno de ellos, y, como todo lo que es, posee un grado de bondad igual a su grado de ser. En cuanto a la bondad moral del acto, ella misma se divide en tres, según que le pertenezca a título de acto moral en general, de acto virtuoso o de acto meritorio. Por ejemplo, dar limosna es un acto moral; darla del propio dinero, a un pobre necesitado, en la circunstancia más conveniente y por amor a Dios, es un acto virtuoso; hacer lo mismo no sólo por inclinación natural, como hubiera sido el caso en el estado de inocencia, y como un pecador no arrepentido puede hacerlo también, sino por esta caridad que transforma al hombre caritativo en amigo de Dios, es un acto meritorio y aceptable para Dios[70].

Retomemos por separado los dos primeros miembros de esta división. Considerada de una manera general, es decir, en lo que da su carácter "moral" al acto voluntario, éste debe ser "moralmente bueno" por el hecho que se refiere a un objeto propuesto como conveniente por un juicio recto de la razón. Se trata aquí de otra cosa distinta de la bondad natural del acto, como la de la visión en tanto que tal; y también de otra cosa distinta de la bondad natural del objeto, como cuando se dice que la luz es buena para la vista; se trata de la bondad del acto precisamente en tanto que moral. Es la *prima bonitas moralis*, fundamento de todas las otras, en cada una de las cuales ella está incluida. Se puede decir pues que una volición es moral, generalmente hablando, en tanto que se dirige a un objeto juzgado como conveniente por la razón[71].

Tomás de Aquino, la "elección" es un "appetitus consiliativus" o un "intellectus appetitivus", lo cual equivale a darle una causa que, sin ser uno ni otra, confundiría intelecto y voluntad: *Ethica Nicomachea*, III, 4, 1111 b 20 ss; Cfr. VI, 2, 1139 a 22-23, y 31-35.

[70] "Tertia bonitas convenit actui ex hoc quod, praesupposita duplici bonitate jam dicta, ipsa elicitur conformiter principio merendi, quod est gratia vel caritas, sive secundum inclinationem caritatis". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 7, q. unica, a. 2, n. 11; t. 2, p. 415. El n. 12 opone a esta triple bondad moral una triple maldad moral correspondiente: maldad general cuando el acto, aunque bueno por naturaleza, se dirige a un objeto que no le es correspondiente (por ejemplo, cuando el acto de "odiar" se dirige a "Dios"); maldad del acto que, dirigiéndose al objeto que le es correspondiente, está viciado por una circunstancia que lo altera; finalmente, maldad del demérito, cuando el acto lesiona la caridad. Retornaremos más adelante a los actos "indiferentes". Acerca de la distinción entre el bien moral y el bien meritorio (*bonitas charitativa*), *Quaestiones Quodlibetales*, q. 17, n. 5-9.

[71] Acerca del bien moral como "convenientia", o "conformitas actus ad rationem rectam", Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 17, q. 1-3, a. 3, n. 3; t. 1, pp. 797-798.

El conocimiento racional y el juicio encuentran en el plano de la moralidad la función que Duns Escoto les niega en el de la libertad voluntaria propiamente dicha. La voluntad toma su decisión libre siempre por sí misma y por sí sola, pero si el juicio de la razón no es lo que hace de este acto un acto de volición, es él quien hace de él una voluntad moral. No habrá lugar donde encontrar la menor retractación en lo que Duns Escoto atribuye de influencia al intelecto en materia de moralidad. La distinción formal de los órdenes impedía situar en otro lugar distinto de la voluntad la causa propia de la volición, pero se puede considerar este punto como adquirido, y en adelante se tratará de otra cosa. El orden propiamente moral comienza en el momento en el que el juicio del intelecto ofrece un objeto a la voluntad.

Se lo ve mejor aún cuando se examina lo que da al acto moral su carácter virtuoso[72]. El acto virtuoso podría definirse: un acto "circunstanciado". Este término significa, en primer lugar, que la moralidad del acto no puede definirse por su relación a un único término, tal como sería por ejemplo su fin. Ella resulta de lo que se llamaría con más precisión un "concurso de circunstancias", agregando no obstante que, en el caso del acto moral, este concurso no tiene nada de fortuito. Todo lo contrario, la moralidad de un acto consiste en su decisión libre de satisfacer todas las condiciones requeridas por el juicio práctico de la razón. Es decir, que la "bondad" del acto moral es extremamente compleja. Ocurre con ella como con la belleza del cuerpo, hecha de tamaño, de forma, de color y de proporciones. Si se tratara de la de un rostro, se debería agregar a esto la expresión[73]. Por otra parte, es lo que dice Dionisio, en *De divinis nominibus*, IV: "Bonum est ex perfecta et causa integra". La bondad "natural" del acto en tanto que ser, recordemos, no está en discusión. Si faltan todas las circunstancias requeridas para que sea moralmente bueno, él puede ser naturalmente bueno en tanto que acto, pero es perfectamente malo en tanto que acto moral. Para ser naturalmente bueno basta con que un acto cumpla todas las condiciones necesarias para su perfección, bajo las diversas relaciones de su causa eficiente, de su objeto, de su fin y de su forma. Para ser moralmente bueno, es preciso que un acto satisfaga además todas las condiciones requeridas por la recta razón. En

---

[72] Duns Escoto introduce en primer lugar este segundo tipo de bien moral bajo el nombre de *bonitas virtuosa*, y la describe brevemente en estos términos: "secunda potest dici bonitas virtuosa sive ex circumnstantia… secunda bonitas convenit volitioni ex hoc, quod ipsa elicitur a voluntate cum omnibus circumstantiis dictatis a recta ratione debere sibi competere in eliciendo ipsam". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 7, q. unica, n. 11; t. 2, p. 415. Es el bien moral propiamente dicho, porque posee todas las determinaciones morales requeridas. Cfr. n. 12, p. 416: "iste quidem actus non est bonus vel virtuosus moraliter, quia non est circumstantionatus". El acto exterior posee su bondad moral propia, distinta de la del acto interior, y que se añade a él: *Quaestiones Quodlibetales*, q. 18, n. 12, n. 14.

[73] Referencia a san Agustín, *De Trinitate*, VIII, 3, 4; *P.L.*, 42, c. 949.

primer lugar en cuanto a su causa eficiente, que debe ser una voluntad libre, ya que no existe bien ni mal, y por lo tanto tampoco moralidad, sin libertad. Luego en cuanto al objeto, puesto que el acto sólo es moralmente bueno si se dirige a un objeto aprobado por la recta razón. En tercer lugar en cuanto a su fin, pues aunque ésta no baste por sí sola para constituir toda la bondad moral del acto, ella lo califica completamente[74]. En cuarto lugar se debe tener en cuenta la forma del acto, es decir, que sea llevado a cabo como la razón dice que debe serlo. Finalmente, se agregarán otras circunstancias más exteriores, como las del tiempo, del lugar y otras del mismo tipo. Tomados en su conjunto, estos elementos forman una suerte de causa integral del bien moral. Todos se requieren, dice Duns Escoto, *ut bonitas sit*[75].

En el centro de este complejo se encuentra el objeto que el juicio de razón propone a la voluntad. No se debería insistir demasiado en este punto si no se quiere romper el equilibrio de la doctrina. La primera de las circunstancias es que el acto sea el de una voluntad libre, sin lo cual toda moralidad sería imposible; pero en tanto que todos los actos voluntarios son libres, tanto los malos como los buenos, no puede ser la libertad la que califique a algunos de ellos como buenos, malos, ni tampoco como moralmente indiferentes. Sólo el intelecto puede discernir entre los objetos y calificarlos, de manera que el mismo Duns Escoto, que protege celosamente la autonomía de la voluntad para asegurar la libertad del acto, exige inmediatamente el acuerdo de la voluntad con el juicio del intelecto para conferir al acto su carácter "moral". Por ello, cada vez que se encuentra con un problema de este tipo, Duns Escoto procede a establecer dos operaciones complementarias: mostrar que las circunstancias que califi-

---

74 Se trata aquí de la bondad "moral" del acto, no de su bondad "meritoria" en función de un fin sobrenatural. En este último caso, "bonitas meritoria est ex fine"; el fin se hace pues, la causa principal del acto; ella se superpone a la bondad moral completa de ese acto haciendo de él un acto de caridad: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 40, q. unica., n. 4; t. 2, pp. 866-867.

75 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 40, q. unica, n. 2; t. 2, p. 866. Las circunstancias son enumeradas en el conocido verso: "Quis, quibus auxiliis, quid, ubi, cur, quomodo, quando", recordado en *Reportata Parisiensia*, II, d. 39, q. unica, n. 1 (scholium). En este último texto, el "fin" sigue estando en el mismo lugar en cuanto al *orden* de las circusntancias, aunque parece recibir allí una suerte de primacía de nobleza: "Bonitas igitur moralis completa est ex correspondentia ad rationem rectam secundum omnes circumstantias, et prima bonitas ex circumnstantia est ex fine, quod actus sit circa talem finem, et quod finis recte intendatur circa quem natus est esse bonus actus. Secunda bonitas est ex eo modo, videlicet, quod agens habeat actum convenientem tali agenti. Modus enim qui convenit nobiliori, non convenit nobili. Tamen prima bonitas simpliciter in actu morali est a causa efficiente. Secunda ex objecto, quae est bonitas ex genere, deinde bonitas ex circumnstantia finis. Quarta bonitas ex modo, sed completa est ex omnibus circumstantiis". Cfr. *Reportata Parisiensia*, II, d. 39, q. unica, n. 4, "Ad aliud dico…", y *Quaestiones Quodlibetales*, XVIII, n. 6.

can moralmente a un acto no son su “causa”; mostrar que la verdadera causa del acto no basta para calificar su “moralidad”. La *Bonitas moralis* se añade a la sustancia del acto voluntario como la belleza se añade a la sustancia del cuerpo. Sin embargo, lo que hace aparecer el bien moral, y con él, el orden entero de la moralidad, es precisamente la deferencia del libre arbitrio con respecto a la razón, por circunstancial que ésta sea con respecto al ser de la volición. Por lo tanto, si se quisiera etiquetar esta doctrina, sería preciso utilizar al menos dos etiquetas sólo para el orden de los actos humanos, ya que del mismo modo que ella es un “voluntarismo” en lo que concierne a la volición, es un “intelectualismo” en lo que concierne a la calificación “moral” del acto voluntario. La bondad moral de un acto no es en él el “principio activo”. La bondad moral de un *habitus* virtuoso no es en nada causa eficiente de los actos voluntarios que resultan de él. A la inversa, no es la sustancia del acto voluntario la que le confiere su bondad propiamente moral, sino su relación de conformidad con la recta razón: “convenientia actus ad rationem rectam est qua posita actus est bonus: ...principaliter igitur conformitas actus ad rationem rectam plene dictantem de circumstantiis omnibus illius actus est bonitas moralis actus”[76].

Tendremos que preguntarnos en nombre de qué principios el intelecto mismo califica los objetos, o, si se prefiere, cuál es, en la *ratio recta*, el fundamento de su rectitud. Pero el problema sólo se plantea en el caso definido en el que el acto es moralmente bueno o moralmente malo. Ahora bien, existen numerosos actos que pueden denominarse moralmente indiferentes, es decir, que no merecen ninguna calificación moral, buena o mala. En efecto, la complejidad de las circunstancias requeridas para la bondad del acto es tal, que, a falta de una de ellas, tal acto, que podría ser moralmente bueno, no lo es. Por ejemplo, un hombre ve un pobre y le da mecánicamente algún dinero. Ciertamente, el acto no es malo, ¿pero es bueno? Dar dinero a un pobre sin siquiera preguntarse con qué

---

[76] “Ita quod pro omnibus possumus dicere quod convenientia actus ad rationem rectam est qua posita actus est bonus, qua non posita, quibuscumque aliis conveniat, non est bonus; quia quantumcumque actus sit circa objectum qualecumque, si non sit secundum rationem rectam in operante, puta si ille non habeat rationem rectam in operando, non est bonus actus. Principaliter igitur conformitas actus ad rationem rectam plene dictantem de circumnstantiis omnibus debitis illius actus est bonitas moralis actus. Haec autem bonitas nullum habet principium activum, sicut nec aliquis respectus, maxime cum ille respectus consequatur extrema posita ex natura extremorum; impossibile enim est actum aliquem poni in esse, et rationem rectam in esse, quin ex natura extremorum consequatur in actu talis conformitas ad rationem rectam: relatio autem consequens extrema necessario non habet causam propriam aiam ab extremis”. Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 17, q. 3, a. 3, n. 3; t. 1, pp. 797-798. Lo que es verdad del acto voluntario se aplica evidentemente al acto moral: “virtus moralis non addit super substantiam habitus, ut est forma de genere qualitatis, nisi conformitatem habitualem ad rationem rectam”; Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 17, q. 3, a. 3, n. 4, p. 798.

fin se hace, es hacer algo que podría ser moral, pero a lo cual le faltan las circunstancias requeridas para la moralidad de un acto[77]. No nos hallamos aún en el orden donde interviene la rectitud de la razón para constituir la moralidad.

Por otra parte, la voluntad no se presenta en este diálogo en potencia por así decir desnuda y reducida a simple poder de consentir o rechazar. Ella está equipada con estos *habitus* que se denominan virtudes, y que son disposiciones estables a conformarse con el juicio moral del intelecto, del mismo modo que su contrario, los vicios, son disposiciones estables a no conformarse con él. En una doctrina donde la voluntad estaría de suyo determinada al bien conocido, sería absurdo situar las virtudes morales en la voluntad como en su sujeto. Más bien se las debería ubicar en el apetito sensitivo, es decir, ahí donde la inclinación natural de la voluntad hacia el bien encuentra resistencias[78]. Duns Escoto insiste por el contrario en situar las virtudes morales en la voluntad como en su sujeto, y se ve fácilmente por qué. Indeterminada por esencia, la voluntad tal como la concibe Duns Escoto siempre puede, en cuanto a lo que le es propio, negarse a seguir el juicio de la razón. Conviene que el *habitus* virtuoso se le añada, no para determinarla a actuar ni para causar la sustancia de su acto, sino para hacerle más fácil encontrar su deleite en el cumplimiento del bien.

Tal es exactamente el punto en el cual interviene la virtud. Ante el juicio recto de la prudencia, la voluntad siempre es libre de determinarse, y finalmente seguirá siendo la causa total de su acto, precisamente en tanto que éste es voluntario, y por lo tanto libre; pero ella no es libre, precisamente en tanto que voluntad, de elegir su acto con una igual facilidad y un igual placer. Si lo fuera, bastaría con que la razón le proponga lo contrario para que la voluntad lo elija tan fácilmente y con el mismo placer. Ahora bien, este no es el caso. Por tanto, deben ubicarse las virtudes en la voluntad, para explicar de qué modo ella puede adherirse a los consejos de la prudencia con mayor o menor facilidad, al punto de encontrar sólo ahí su deleite[79]. Se dirá quizá que, puesto que el deleite reside en el apetito sensitivo, la virtud reside entonces en este último. Esto no sería exacto, ya que no decimos que la virtud consiste en el hábito de elegir lo más

---

[77] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 41, q. unica, n. 2; t. 2, pp. 872-873. Respuesta más explícita en *Reportata Parisiensia*, II, d. 41, q. unica, n. 2. En ambos textos Duns Escoto extiende su conclusión, aunque con matices, del acto "moral" al acto "meritorio".

[78] Contrariamente a lo que se ha dicho, no creemos que se trate aquí de Tomás de Aquino; cfr. *STh* I-II q56 a6 resp. y ad2. El autor o los autores de la tesis que aquí se combaten se consideraban probablemente mucho más cerca de Aristóteles que lo que Tomás de Aquino lo hace en este punto. Naturalmente, Duns Escoto argumenta con vigor para establecer que Aristóteles está no obstante de su propio lado: Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 33, q. unica, n. 5-6.

[79] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 33, q. unica, n. 7. Cfr. n. 24-25, acerca de la nobleza respectiva de la prudencia y de la voluntad: "Prudentia… est nobilissima virtus moralis, comparando ad virtutes in voluntate inquantum regulans eas".

agradable, sino en el tener placer en elegir lo que prescribe la razón. Es una disposición estable que ella puede adquirir por el ejercicio reiterado de actos conformes a la recta razón y que, dado que ella es su causa libre, reforzará su inclinación natural hacia el bien sin necesitarla nunca[80]. Se puede decir que, en la posición de Duns Escoto, la libertad radical de la que goza la voluntad en cuanto al ejercicio y a la determinación de su acto, exige una doctrina correspondiente que sitúe la virtud en la voluntad para inclinarla a la determinación que corresponde. La cuestión no se plantea a propósito de los agentes naturales, cuya naturaleza basta para determinar los actos; pero en el caso de un agente libre, es decir, de suyo indeterminado a elegir una u otra de dos partes, le es preciso adquirir progresivamente, gracias al ejercicio de ciertos actos, una inclinación mayor a elegir bien, es decir, este tipo de *habitus* que es una virtud[81].

Retornamos al juicio de la razón como fuente de la moralidad, pero él también plantea problemas. Se habla de *ratio recta:* ¿en qué consiste pues su rectitud? Si es ella quien juzga moralmente a la voluntad, ¿no es preciso, para que sea "recta", que ella misma tenga un juicio de su rectitud? Y si hay uno, ¿cuál es?

Aristóteles no es aquí un guía siempre seguro, ya que ha considerado el estado presente de la naturaleza caída como el de la naturaleza misma. Él consideraba natural la rebelión presente de la carne[82]; y como suficiente para vencer esta rebelión la ley natural de la razón. Ya no estamos en esta ignorancia, puesto que Dios ha promulgado su ley; esto es cosa asegurada a los ojos del teólogo, pero Duns Escoto sabe también que existe una ley natural de la razón y que, por

---

[80] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 33, q. unica, n. 8. Cfr. "Sed tamen hoc non tollit ejus (sc. voluntatis) libertatem, quia sicut voluntarie causat habitum virtuosum, ita potest agendo corrumpere habitum contrarium, vel potest libere neutrum causare", *Reportata Parisiensia*, III, d. 33, q. unica, n. 23, y más adelante: "virtus fundatur in voluntate, ut libera est".

[81] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 33, q. unica, n. 10. Cfr. n. 24, donde Duns Escoto admite que la virtud de la voluntad engendra indirectamente una virtud moral en el apetito: "Potest autem ulterius dici, quod non tantum in voluntate sit virtus moralis, sive habitus, ex multis electionibus rectis generatus; sed ex hoc relinquitur quaedam impressio in appetitu inferiori, qui potest dici virtus moralis; sicut adductum est in exemplo philosophi, quod ad bonum regimen requiritur virtus in principe ut bene imperet, et in inferiori ut bene obediat". Duns Escoto no se desdice de ninguna manera, pues lo que hay de virtud en el apetito sensitivo nace de la virtud que reside ella misma en la voluntad.

[82] "Ad aliud *Politicorum* dicitur quod Philosophus ibi erravit. Credidit Philosophus legem membrorum esse naturae verae institutae, et ideo cum appetitus sensitivus sit potens rebellare, credidit sic esse a natura instituta, sed hoc est falsum. Etenim in natura instituta quilibet appetitus tendebat delectabiliter in objectum proprium, et si aliter fuit moderatum, tunc fuit per justitiam originalem, quia omnes potentiae obediebant rationi". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 33, q. unica, n. 25.

oscurecida que esté por el pecado, ella no está completamente borrada. Lo difícil es saber qué queda de ella, más aún cuando es posible preguntarse en qué medida Duns Escoto se ha preocupado verdaderamente por ello. Después de todo, el problema ha perdido desde hace mucho tiempo su actualidad a los ojos de un teólogo que enseña hacia el año 1300 de la era cristiana. La cuestión acuciante es para entonces la de la salvación, y si Duns Escoto se ha preocupado por observar que existen actos moralmente indiferentes, es quizá porque muchos de aquellos que son moralmente buenos desde el punto de vista de la simple moral, son efectivamente indiferentes en cuanto al "mérito". Vayamos más lejos: aun en el mundo cristiano en el que el hombre es una criatura, él debería atenerse a hacer la voluntad de Dios en todo lo que hace. Ahora bien, Dios mismo no le pide tanto. Él deja al hombre libre en muchas cosas. En realidad, Dios exige simplemente del hombre que observe los principios del Decálogo, lo cual parece serle bastante difícil, pero no es imposible[83], y sigue siendo en todo caso poca cosa en comparación con todo lo que Dios podía legítimamente exigir de nosotros.

Tal es también el punto de vista desde donde se debe considerar lo que Duns Escoto dice de la ley moral. A menudo se le ha reprochado, en ocasiones hasta de manera ácida, el someter la moralidad al arbitrio de la voluntad divina. El reproche tendría validez si se tratara, en su pensamiento, de lo que llamamos la moral natural, pero él mismo piensa en las leyes que ha complacido a Dios promulgar como condiciones necesarias y suficientes para nuestra salvación. Ahora bien, en este punto, Dios era completamente libre. Sólo dependía de Él exigir más, menos, u otra cosa. Todo lo que puede investigar el teólogo es aquello que, en el conjunto del Decálogo, coincide con la ley natural de la conciencia y que se añade a ella. Duns Escoto lo ha hecho en términos que esclarecen ciertamente su actitud general frente a lo que se denomina comúnmente la "moral natural"; para comprenderlo, todavía es preciso interpretar sus respuestas en función del problema tal como él mismo lo ha planteado.

El intelecto conoce principios primeros en el orden práctico como los conoce en el orden especulativo. Son los *per se nota*, cuya evidencia resulta del solo conocimiento de sus términos, y que no pueden ser reducidos a los principios del conocimiento especulativo, como tampoco estos últimos pueden serlo a los principios del conocimiento práctico. Su verdad es necesaria, y ni Dios mismo puede hacer que lo que ellos prescriben se convierta en malo, o que lo que ellos prohiben se convierta en bueno. Estos principios primeros y sus consecuencias

---

[83] La indulgencia o condescendencia de Dios es a menudo afirmada por Escoto. Por ejemplo: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 6, q. 4, n. 4. Cfr. IV, d. 15, q. 1, n. 7, y *Reportata Parisiensia*, IV, d. 15, q. 1, n. 9: Dios no ha querido obligar al hombre a lo imposible, ni tampoco a lo demasiado difícil.

necesarias constituyen lo que se denomina la ley natural. Su conocimiento, y el de sus consecuencias, compete a la conciencia[84], que reside en el intelecto. Este último es el que, a título de conciencia, regula la voluntad, sin disminuir sin embargo la libertad. En efecto, el intelecto no puede mostrar claramente en esta vida ningún bien tal que la voluntad no pueda no quererlo, ni, en consecuencia, ningún mal que ella no pueda no querer. Precisamente por ello, la conciencia no reside en la voluntad, sino en el intelecto, ya que el intelecto no puede rechazar su asentimiento a los primeros principios ni a las conclusiones necesarias que se siguen de ellos, mientras que la voluntad siempre puede no consentir lo que estas conclusiones o principios le prescriben. Regla necesaria de voliciones contingentes, la conciencia es, por tanto, necesariamente distinta de ellas.

Es verdad que la voluntad misma, *ut natura*, es decir, *ut tantum appetitus*, quiere necesariamente el bien en general. A este título, ella sigue simplemente una inclinación natural, y se puede decir que no conduce: es conducida. Sin embargo, considerada como libre arbitrio, que incluye el intelecto y la voluntad, ésta es libre, porque siempre está en su poder tender hacia tal o cual objeto particular o rechazar el que el intelecto le presenta. Puede serle difícil rechazar en particular el bien que ella quiere en general, pero siempre es posible, como se ve en el hombre virtuoso y en el santo, que se impida libremente el gozo de muchos bienes y se elija querer algunos otros. A la inversa, el malvado puede rechazar querer lo que su conciencia le prescribe querer. ¿Qué hace entonces el intelecto? En tanto que conciencia, mantiene las reglas prácticas o sus conclusiones necesarias. En este sentido, él acusa, juzga, condena, y también, si se puede decir, murmura, pues al mantener su juicio contra la voluntad rebelde, él la provoca a murmurar[85]. La elección del libre arbitrio presupone por tanto la conciencia del intelecto práctico[86], ¿pero cuál es la naturaleza de los preceptos que esta conciencia prescribe a la voluntad?

Todos derivan del principio general según el cual que se debe querer el bien y rechazar el mal, pero, para el intelecto, la gran dificultad es saber en cada caso particular, qué es bueno, menos bueno o mejor, y qué es malo, menos malo o

---

84 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 39, q. 2, n. 4: definición de los primeros principios prácticos del intelecto. *Reportata Parisiensia*, II, d. 39, q. 2, n. 7: "Ideo dico quod conscientia est in intellectu, et si est actualis, est dictamen actuale in intellectu, et si est habitualis, est dictamen habituale, et ideo est concors scientiae rectae".

85 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 39, q. 2, n. 5. Potencia libre, la voluntad "tiende hacia" un fin (*intentio*) por un mismo acto global que incluye los medios (*Reportata Parisiensia*, II, d. 38, q. 1. n. 2-3). Ella es guiada por la conciencia cuyo juicio, cada vez que concuerda con la ley divina, liga a la voluntad (*Reportata Parisiensia*, II, d. 39, q. 2, n. 10). Es también lo que provoca las reconvenciones de ésta: *Reportata Parisiensia*, II, d. 39, q. 2, n. 5.

86 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, II, d. 39, q. 2, n. 6.

peor. Naturalmente, tales juicios dependen de la naturaleza del sujeto que los forme, es decir, aquí, de la naturaleza humana: ¿qué es el bien, o el mal, para un ser como el hombre? Pero estos juicios dependen también de la naturaleza de las cosas: dado lo que es un objeto, ¿el hombre debe quererlo o rechazarlo? Vinculemos a esta observación los muy conocidos textos donde Duns Escoto afirma que el bien y el mal dependen de la voluntad de Dios.

En tanto que nuestros juicios se rigen por la naturaleza de las cosas, la manera según la cual Dios ha querido estas naturalezas es uno de los fundamentos de la ley natural. Si se trata *de potentia absoluta*, Dios puede querer todo lo que no implique contradicción; si se trata *de potentia ordinata*, Dios sólo puede querer lo que concuerda con las naturalezas que ha elegido crear y con las reglas de su justicia o de su sabiduría tal como Él las ha establecido. No es su voluntad la que ha hecho que las naturalezas sean lo que son, sino que es ella la que, entre la infinidad de las esencias posibles, ha elegido libremente las que serían creadas. Si Dios hubiera creado otras naturalezas, aun habría bien y mal, pero no sería lo mismo. Si la sabiduría de Dios hubiera establecido otras leyes naturales, o si la justicia de Dios hubiera establecido otras leyes morales que estuvieran de acuerdo con las esencias creadas por Él, o con aquellas que hubiera podido crear en su lugar, existiría otro orden natural o moral, no menos justo y sabio que el que conocemos, y sin embargo diferente. De este modo, Duns Escoto enseña simultáneamente que no puede existir lo arbitrario e irracional en las obras de Dios, sino que la elección (no la esencia) de cada orden racional depende de su voluntad. En este sentido, se deben entender las declaraciones relativas al bien y al mal, que parecen someterlos a lo arbitrario del querer divino. En consecuencia, la ley natural real debe entenderse en un sentido similar. Existe una ley natural inscrita en la esencia misma de las naturalezas, absoluta a partir de ellas, y, precisamente por esta razón, relativa a la elección que Dios ha hecho de las naturalezas que quería crear. Una vez presupuesta esta condicionalidad, se añade otra: Dios siempre puede querer, *de potentia ordinata*, todo lo que no es incomposible con las naturalezas que ha creado y el orden que ha establecido[87].

Dicho esto, es difícil enumerar los principios o conclusiones que competen a la ley natural en la doctrina de Duns Escoto. ¿Cuáles son estos “prima principia practica, nota ex terminis, vel conclusiones necessario sequentes ex eis”, que son de ley natural en sentido estricto: “et haec dicuntur esse strictissime de lege

---

87 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 44, q. 1, n. 2; t. 1, pp. 1286-1287. Este texto trata directamente acerca de las leyes establecidas por Dios en el orden del bien y del mérito, pero vale para el orden entero de lo contingente: “Ideo sicut potest (Deus) aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, quae si statuetur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante statuta”. Las cosas se darían entonces de otro modo, pero según otro orden: “non quidem fieret ordinate secundum istum ordinem, sed fieret ordinate secundum alium ordinem; quem alium ordinem ita posset voluntas divina statuere, sicut aliter potest agere”.

naturae"? No lo hemos podido establecer, pero la interpretación de los mandamientos de Dios por Duns Escoto arroja alguna luz sobre el conjunto de esta cuestión controvertida. El problema deviene ahora en saber cuáles son, entre estos imperativos de la conciencia moral, aquellos de los que Dios mismo ha dicho que depende el hombre para alcanzar su salvación. Se comprende de este modo por qué la discusión de Duns Escoto se refiere ante todo al Decálogo. Una deducción de las consecuencias necesariamente incluidas en los principios de la ley natural sería obra de filósofo; pero Dios puede no haber obligado al hombre a todo lo que sería estrictamente de ley natural, y, a la inversa, puede haber obligado al hombre por mandamientos que no son estrictamente de ley natural. En realidad, aquello a lo cual Dios ha obligado al hombre es lo mismo que debe retener la atención del teólogo. Contrariamente a lo que había enseñado Tomás de Aquino, Duns Escoto sostiene que en numerosas ocasiones Dios ha dispensado de algunos mandamientos del *Decálogo*[88]; por lo tanto, concluye, estos mandamientos no pueden ser estrictamente de ley natural. Los dos Doctores concuerdan en que Dios mismo nunca podría dispensar de observar la ley natural, pero Tomás de Aquino concluye de ahí que, a pesar de las apariencias, Dios

---

[88] *Éxodo,* 20, 1-7. *Deuteronomio,* 5, 6-21. Los tres primeros mandamientos, que definen los deberes ante Dios, conforman la primera tabla; los siete últimos, que definen los deberes ante el prójimo, conforman la segunda tabla. Según Tomás de Aquino, tal como lo resume correctamente Duns Escoto (*Opus Oxoniense*, III, d. 37, q. 1, n. 2), "omnia quaecumque sunt in Decalogo sunt talia (i.e. de lege naturale), vel immediate vel mediate" (cfr. Tomás de Aquino, *STh* I-II q100 a1 y a8). En otras palabras, todo lo que prescriben los mandamientos de Dios tiene una bondad formal que lo ordena de suyo al fin último; todo lo que ellos prohiben tiene una maldad formal que, de suyo, desvía de este fin. Acerca de la posición tomista, ver P. Lumbreras, "Theologia moralis ad Decalogum", *Angelicum*, 1943 (20), pp. 265-299. Duns Escoto discute esta posición; su objeción fundamental es que, si todos los preceptos del decálogo fueran de ley natural, Dios mismo nunca hubiera podido dispensar a ningún hombre de ninguno de estos mandamientos en ninguna circunstancia. El acuerdo básico de Duns Escoto con Tomás de Aquino acerca de la noción misma de *lex naturae* es afirmado en Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, III, d. 37, q. 1, n. 5: "Et rationes contra primam opinionem probant quod in talibus non potest esse dispensatio, quas concedo". El término "dispensar" debe ser tomado en sentido estricto: "Dispensare enim non est facere, quod stante praecepto liceat facere contra praeceptum; sed dispensare est revocare praeceptum, vel declarare qualiter debeat intelligi. Est enim duplex dispensatio, scilicet juris revocatio et juris declaratio". *Opus Oxoniense*, III, d. 37, q. 1, n. 3. Un legislador dispensa de una ley antigua, no autorizando a no observarla, sino reemplazándola por una nueva. Es lo que ha hecho Dios mismo al revocar una parte de la antigua ley. En síntesis, "dispensat quicumque legislator simpliciter quando revocat praeceptum juris positivi facti ab eo". Ejemplo: bajo la antigua ley, Dios prohibe matar; bajo la misma ley, Él manda a Abraham que mate; Él sólo puede hacerlo revocando en este caso la antigua ley. Para el intelectualismo básico de la doctrina en lo que concierne a la ley moral natural, *Opus Oxoniense*, III, d. 37, q. 1, n. 4. Sentido estricto y sentido amplio de *lex naturae*, ver *Opus Oxoniense*, III, d. 37, q. 1, n. 8.

nunca ha dispensado de ello a ningún hombre, mientras que Duns Escoto concluye que algunos mandamientos del Decálogo no son de ley natural, dado que algunos hombres han sido dispensados de ellos por Dios.

La esencia misma de la ley natural hace necesaria esta segunda conclusión. Las proposiciones evidentes y conocidas como verdaderas en virtud de sus propios términos, así como sus consecuencias, son verdaderas en sí mismas y anteriormente a todo acto de la voluntad. Por lo tanto, si todos los mandamientos del Decálogo, o las proposiciones prácticas que se siguen necesariamente de él, fueran de ley natural, ni la voluntad del mismo Dios podría no consentir estos mandamientos tales como son aprehendidos por su intelecto. Dios no podría prescribir en ningún caso a ningún hombre tomar el bien de otro o matar a su prójimo. Ahora bien, en ocasiones lo ha hecho. Por lo tanto, estos mandamientos del Decálogo no son de ley natural. Nada muestra mejor cuán imprudente es designar una doctrina con una etiqueta. A menudo se dice que Duns Escoto es "voluntarista", porque somete a la voluntad de Dios una parte del Decálogo, y, del mismo modo, una parte de la ley moral natural. En realidad, Duns Escoto rehusa incluir en esta ley todo aquello de lo cual Dios mismo en ocasiones ha dispensado a los hombres, precisamente porque la ley moral natural sólo depende exclusivamente del entendimiento de Dios, no de su voluntad. En sentido estricto, es de ley natural aquello cuya verdad es aprehendida por el intelecto divino antes de todo acto de su voluntad. La discusión entre escotistas y tomistas sólo se puede referir a lo que, *de hecho*, está incluido en la ley natural; en cuanto a la noción misma que ellos tienen de esta ley, no es menos intelectualista en Duns Escoto que en Tomás de Aquino. Precisemos en primer lugar que, no más que Tomás de Aquino, Duns Escoto no pierde su tiempo en discutir acerca de las palabras. Hablamos aquí de "ley natural" en el sentido estricto de la fórmula: "prima principia practica nota ex terminis, vel conclusiones necessario sequentes ex eis". Si se quiere extender el sentido de la fórmula a todas las reglas de acción que concuerdan o se armonizan con los primeros principios o sus consecuencias necesarias, será preciso decir que todos los mandamientos de Dios, sin ninguna excepción, son de ley natural. El área de lo razonable es más vasta que la de la estricta necesidad racional. Casi todas las leyes positivas son simples dispositivos razonables, pero no necesarios, y por ello, lo que un legislador ha establecido, puede revocarlo él mismo u otro. Todos los mandamientos de Dios son de ley natural en este segundo sentido, que es el sentido amplio; pero que todos lo sean en sentido estricto es otra cuestión.

La reflexión de Duns Escoto acerca del contenido del Decálogo está guiada por una regla general y constante: un mandamiento es de ley natural cuando el bien que él prescribe está ligado al Bien del fin último por una relación necesaria; una prohibición es de ley natural cuando el mal que prohibe es incompatible

de suyo con el Bien del fin último[89]. Se trata de saber cuáles son, entre los mandamientos de Dios, los que prescriben actos necesarios para la obtención del fin último, y aquellos cuya relación con este fin es tal que el legislador divino pueda en ocasiones dispensar de ellos.

Los dos primeros mandamientos de la primera tabla son: “No tendrás dioses extranjeros” y “No tomarás el nombre de tu Dios en vano”. ¿Son ellos de estricta ley natural? Sí, porque el hombre no puede alcanzar su fin último, que es el soberano Bien, sin amarlo. Si hay un Dios, se lo debe amar: esta es la regla de las reglas, que no es sino una aplicación de la ley natural práctica más general de todas: el bien debe hacerse y el mal evitarse. De ahí se sigue esta serie de consecuencias necesarias: se debe amar el bien; se debe amar a Dios; sólo se debe rendir culto a Dios; no se debe faltar el respeto a Dios. Dios mismo no podría dispensarnos de estos mandamientos ni permitir a nadie violarlos[90].

El tercer mandamiento de la primera tabla es positivo: “Recuerda el sábado para santificarlo”. Se divide en dos partes. Una: se debe rendir culto a Dios, que es de ley natural; la otra: este culto se rendirá tal día de la semana, es de ley positiva. Igualmente, es de ley positiva toda prescripción relativa a la manera según la cual se rendirá este culto, como, por ejemplo, el abstenerse de trabajos serviles el día del Señor. Precisemos sin embargo que es posible preguntarse si no es de ley natural que esté fijado cierto día –cualquiera, por otra parte– para el ejercicio de un cierto culto. Si la obligación de rendirle efectivamente un culto en tal momento determinado no fuera estrictamente de ley natural, Dios podría, absolutamente hablando, dispensar de ello, de manera que un hombre podría pasar su vida entera sin ejercer un solo acto de adoración ante Dios. Esta opinión no es siquiera probable, ya que no se puede querer el fin sin querer lo que se relaciona con él necesariamente. Si no es de ley natural que el hombre rinda un culto a Dios el sábado, el domingo o cualquier otro día, el hombre no está de ninguna manera obligado a hacerlo, pues cuando no se está obligado a un acto en ningún tiempo determinado, no se está obligado en absoluto. Decir que el hombre está obligado a rendir un culto a Dios, agregando que no está obligado a ello en ningún momento preciso, equivale a decir que nada lo obliga nunca a hacerlo. ¿Pero no es contradictorio que el hombre deba amar su fin último y que pueda no ejercer nunca ningún acto para obtenerlo? De cualquier manera que se responda, es seguro que la obligación de rendir un culto a Dios es de ley natural estricta; es probable que la obligación de rendir este culto en un día fijo sea

---

[89] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, III, d. 37, q. 1, n. 6. Amar a Dios es el único acto que es bueno en virtud de su solo objeto; odiar a Dios es el único acto que es malo en virtud de su solo objeto, y que ninguna circunstancia puede transformar en bueno: *Reportata Parisiensia*, IV, d. 28, q. 1, n. 6.

[90] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, III, d. 37, q. 1, n. 7.

también de ley natural; es seguro que la fijación de este día es de ley positiva; finalmente, si se dudara de estas conclusiones, quedaría por decir que este tercer mandamiento es al menos de ley natural en sentido amplio, como todos los de la segunda tabla, de los cuales hablaremos[91].

Contra esta última tesis, Duns Escoto mismo plantea la temible autoridad de san Pablo, *Romanos* (13, 8-9): "Estos mandamientos: no cometerás adulterio; no matarás; no robarás, y aquellos que aun podrían citarse, se resumen en lo siguiente: Amarás a tu prójimo como a ti mismo". Quien ama a su prójimo ha cumplido totalmente la Ley. En efecto, toda la Ley y los Profetas se resumen en esto mismo (*Mateo,* 22, 40); pero se sabe que el amor al prójimo se sigue necesariamente de este otro mandamiento: se debe amar a Dios (*Mateo*, 22, 37); de este modo, en tanto que todos los mandamientos de la segunda tabla se siguen necesariamente del primer mandamiento de la primera tabla, que es de ley natural, todos los mandamientos de la segunda tabla son de ley natural en sentido estricto[92].

Es absolutamente cierto que quien ama a su prójimo ha cumplido la Ley. Pero se lo debe entender en este sentido: aquel que ama a su prójimo ha cumplido la Ley tal como el Legislador ha dicho que debía ser observada, explicándolo por los mandamientos de la segunda tabla. De ahí no se sigue que estos mandamientos resulten con necesidad del primero de todos los mandamientos: "Amarás al Señor tu Dios". En efecto, como lo hemos dicho, este mandamiento es de ley natural en sentido estricto, pero se debe precisar aquí en qué sentido. Él lo es en el sentido en que lo contrario no puede ser ni prescrito por Dios, ni permitido por Él, ni por consecuencia ser bueno. Esto quiere decir que, considerado estrictamente, el primer mandamiento prohibe odiar a Dios. Es, pues, de ley natural en su sentido negativo; en cuanto a saber si lo es también en sentido positivo, esto no es seguro, ya que hemos observado, a propósito del tercer mandamiento, que no es evidentemente de ley natural que el hombre deba amar a Dios en tal o cual momento determinado: "non odire enim est simpliciter de lege naturae, sed an aliquando amare, dubitatum est in tertio praecepto"[93]. ¿Qué se sigue necesariamente de este mandamiento tomado en sentido negativo? Amar al prójimo es, para cada uno de nosotros, querer que nuestro prójimo ame a Dios. Ahora bien, esto, que se seguiría necesariamente del primer mandamiento tomado en sentido positivo, no se sigue necesariamente de su sentido negativo. Agreguemos que sería contradictorio querer que el bien común fuera querido sólo por uno, pero no hay contradicción en querer que tal o cual no lo ame. La prueba de ello es que, al predestinar a este y no a aquel, Dios quiere el bien del

---

[91] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, III, d. 37, q. 1, n. 8.

[92] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, III, d. 37. q. 1, n. 9.

[93] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, III, d. 37, q. 1, n. 10.

predestinado sin querer el bien del otro. Finalmente, aun cuando sería de ley natural estricta que se deba amar al prójimo y querer que él ame a Dios, los mandamientos de la segunda tabla no se seguirían necesariamente de ahí. En efecto, puedo querer que mi prójimo ame a Dios sin querer que él siga viviendo o que conserve la fe conyugal, y así sucesivamente. En síntesis, aun si amo a Dios y si quiero que mi prójimo lo ame como yo mismo lo amo, no se sigue *necesariamente* de ahí que quiera para él los bienes que los mandamientos de la segunda tabla me obligan a querer para él. ¿Cuál es el sentido de la palabra de san Pablo? Que Dios ha extendido el amor al prójimo más allá de lo que se sigue estrictamente de los principios de la ley natural propiamente dicha, de manera que estamos en adelante obligados, no solamente a querer que él ame a Dios, sino a querer para él todos los bienes que poseerá si nos abstenemos del homicidio, del adulterio, del robo, y de todos los daños que Dios nos prohibe hacerle sufrir[94].

Es decir que, siempre preocupado como lo estaba al comienzo de su Prólogo por definir lo que la revelación añade a la ley natural, Duns Escoto intenta ubicar nuestro amor al prójimo entre los límites que serían los suyos si Dios no los hubiera extendido. No es *contradictorio* querer amar a Dios sin querer amar a algún hombre, puesto que ningún hombre está, con respecto a Dios, en una relación necesaria de medio a fin. Tampoco es *contradictorio* (aunque sea en adelante imposible de hecho) amar a Dios y odiar al prójimo[95]. Tampoco es *contra-*

---

[94] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, III, d. 37, q. 1, n. 11-12. Naturalmente, esto no significa que las prescripciones morales de la segunda tabla sean menos obligatorias que si fueran de ley natural estricta. Aún cuando Dios puede suspender algunas de ellas, sólo Él tiene el poder de hacerlo, y no estamos autorizados a revocarlas por el motivo que sea. Cuando un personaje del Antiguo Testamento ha mentido, Duns Escoto lo condena por el hecho de que ha mentido (*Opus Oxoniense*, III, d. 38, q. 1, n. 13). Su posición, en teología moral, está íntimamente ligada a su teología *in divinis*, y, más precisamente, a su doctrina fundamental de la contingencia esencial de lo finito por relación a lo infinito. Cfr. en la edición crítica de la *Ordinatio*, t. 2, p. 72, n. 95; p. 80, n. 111; p. 82, n. 115. La necesidad que existe para nosotros de querer un objeto en función de su fin no puede exceder la de su relación propia de medio a fin. Lo que no es, *de suyo*, un medio necesario para Dios, no podría, *de suyo*, ser necesariamente querido por nosotros en función de Dios. Pero, si así complaciera al querer racional de Dios, este medio puede hacerse necesario de hecho, a título de ley positiva.

[95] "Itaque non est contradictio quod aliquid haberet charitatem cum odio proximi; tamen necessarium est de potentia ordinata Dei, quia in illo praecepto prohibetur ille actus malus, scilicet odire proximum; nam simpliciter necessarium est non odire de potentia ordinata et intellectu praecepti. Unde tantum est necessarium ex praecepto et ordinatione, quia de facto transgressionem praecepto cessat charitas in anima, quia tunc annihilat eam Deus", Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 28, q. 2, n. 3. La hipótesis de un hombre que llevaría a cabo su salvación sin haber nunca amado a su prójimo con un acto positivo de amor no es contradictoria: "De actu affirmativo, dico quod non oprtet semper inesse, sed debet inesse quando occurrit necessitas. Ideo

dictorio que quiera que mi prójimo ame a Dios sin querer que él se abstenga de matar, de robar, o de cometer adulterio. No es *contradictorio* que yo ame a Dios sin querer que ningún hombre esté protegido de los daños que la segunda tabla prohibe inflingirle[96]. De este modo, los mandamientos de esta segunda tabla no son estrictamente de ley natural[97], y por ello por otra parte la Escritura relata

licet semper praeceptum obliget ut nunquam odiat, non est necessarium alicui habere actum affirmativum respectu proximi. Unde contemplativus potest diligere se, et vivere solitarie, non considerando proximum, nec est necessarium considerare proximum, ideo neque sic diligere illum. Et ideo si esset aliquis solitarius et devotus, nihil cogitans de proximo, non est necessarium elicere actum diligendi circa ipsum, sed necessarium non odire". *Reportata Parisiensia*, III, d. 28, q. 2, n. 3.

[96] Esto no significa que pueda querer positivamente la muerte de otro, excepto si complace a Dios quitarle la vida para su bien. Por otra parte, existen casos donde se puede querer la muerte de un enemigo sin pecar: si se trata de un criminal que el juez quiere castigar o de un perseguidor público de la Iglesia cuya mala vida impide el culto divino y es nociva para el bien común; Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 30. q. unica, n. 6. Para situar estos problemas particulares en su contexto doctrinal, ver Joseph Klein, *Die Charitaslehre des Johannes Duns Scotus*, Münster i. Westf., 1926, y el notable trabajo de J. Klein, *Der Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet*, Padeborn, 1913, particularmente las secciones V y VI.

[97] En el sentido absolutamente estricto definido más arriba, los mandamientos de ley natural son principios prácticos primeros, o sus consecuencias, de manera que sería contradictorio que Dios quiera dispensar de ellos. Duns Escoto sostiene simplemente que los mandamientos de la segunda tabla no son ni estos "principia practica" ni estas "conclusiones necessariae". En efecto, ellos no prescriben nada cuya bondad sea *necesariamente* requerida por la del fin último; no prohiben nada cuyo mal sea *necesariamente* opuesto a este fin. En otras palabras, no es *contradictorio en sí* que el fin último pueda obtenerse sin que se haga este bien o que se evite este mal: Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, III, d. 37, q. unica, n. 5. Recordemos, una vez más, que todos los mandamientos de Dios, aún los de la segunda tabla, son de ley natural en sentido amplio, "quia eorum rectitudo valde consonat primis principiis practicis necessario notis", *Opus Oxoniense*, n. 8. Sería erróneo considerar esta actitud como una innovación teológica, o como característica del comienzo del siglo XIV. Cfr. "Necessarium deinde, quod inviolabile nominavi, illud intelligo, quod non ab homine traditum, sed divinitus promulgatum, nisi a Deo qui tradidit, mutari omnino non patitur; ut exempli causa, *Non occides*, *Non moechaberis*, *Non furtum facies* (*Éxodo,* 20, 13-15), et reliqua tabulae legiscita, quae, etsi nulla, prorsus humanam dispensationem admittunt, nec cuiquam hominum ex his aliquid aliquo modo solvere, aut licuit, aut licebit, Dominus tamen horum quod voluit, quando voluit solvit, sive cum ab Hebraeis Aegyptos spoliari (*Exodo,* 3, 22), sive quando prophetam cum muliere fornicaria misceri praecepit (*Oseas*, 1, 2), etc.". Bernardo de Claraval, *De praecepto et dispensatione*, III, *P.L.*, t. 182, c. 864. Sanson, que se ha suicidado, lo ha hecho ciertamente por un consejo personalmente recibido de Dios. Duns Escoto discute cada caso escriturístico según su propios datos, y algunas veces admite que hubo pecado, en otras que hubo dispensación, o también una proporción de ambos. Existen casos en los que se puede matar, pero no como castigo de un robo (*Reportata Parisiensia*, IV, d. 15, q. 4, n. 15). Este caso es interesan-

tantos casos en los que Dios mismo ha suspendido las leyes que había promulgado. Nunca lo ha hecho sin razón, pero, puesto que lo ha hecho, se debe concluir que lo moralmente racional desborda lo moralmente necesario, y es todo lo que Duns Escoto ha querido demostrar.

Se adivina con facilidad qué justas dialécticas se han librado a propósito de tales textos. Para algunos comentadores, el Dios de Duns Escoto es un déspota que puede disponer a su gusto de la ley moral y hacer que el mal sea bien o que el bien sea mal sin consultar a otra cosa distinta de su voluntad. Pero, en primer lugar, la voluntad de este déspota es amor; luego Él no dispone a su gusto de la ley moral en tanto que tal; todo lo contrario, Duns Escoto siempre ha precisado que ningún mandamiento de Dios puede ir contra los principios primeros de la razón práctica ni contra sus consecuencias necesarias. Él ha agregado también, por ejemplo, en el caso del matrimonio, que Dios había en ocasiones aumentado el precepto de la ley natural con un mandamiento, porque se trataba entonces de una consecuencia tan alejada del principio, que los legisladores humanos corrían el riesgo de no discernirla[98]. Lo arbitrario que en ocasiones se le reprocha al Dios de Duns Escoto no se ejerce en el plano de la moral natural, sino en el del mérito sobrenatural. Ahora bien, aquí, siendo todo gratuito, es también libre. Por ello el Decálogo define principalmente qué mandamientos prescribe Dios a los hombres como condiciones necesarias para su salvación. Son posibles otras teologías, distintas a la de Duns Escoto, y es donde el Decálogo comparece como una simple confirmación, o promulgación, de los preceptos de la ley mo-

---

te, pues Duns Escoto prohibe absolutamente la pena de muerte por causa de robo, precisamente porque Dios prohibe el homicidio. Ahora bien, dice, sólo Dios (no el príncipe) puede dispensar de su propia ley positiva; pero puede hacerlo: “Excipit autem multos (casus), ut patet in Exodo, scilicet blasphemum, homicidam, adulterum, et multos alios”. *Opus Oxoniense*, IV. d. 15, q. 3, n. 7. Cfr. Lychet, en Vivès, XV, 787.

[98] De este modo, en Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 28, q. unica, n. 15, el matrimonio es firmemente descrito como un “contractus secundum legem naturae”. Luego agrega que, al no ser un principio práctico primero, ha sido preciso que este contrato fuera aprobado por la legislación, y también, completamente natural como es, que fuera instituido por Dios, “quia illa quae sunt remota a principiis practicis non apparent esse de lege naturae sicut ipsa principia practica quae sunt nota omnibus ex terminis, nisi explicarentur termini, quod non novit aliquis legislator particularis. Ergo congruum est hoc explicare per legislatorem universalem, qui est auctor humanae naturae et totius entis creati”. De este modo, el matrimonio es un contrato natural, un contrato jurídico y un sacramento. Por otra parte, es un contrato tan difícil de respetar que es necesaria la gracia. Sin embargo, Dios ha podido autorizar la poligamia, y aunque sólo el legislador supremo lo haya podido hacer, él lo ha hecho (*Reportata Parisiensia*, IV, d. 33, q. 2, n. 5). Resulta entonces que la monogamia no es estrictamente ley de naturaleza, aunque le sea “multum consona”. En los casos de este tipo, que no ponen en cuestión ni principios primeros de la conciencia moral, ni consecuencias necesarias de esos principios, sino solamente un acuerdo armonioso, una consonancia con esos principios o sus consecuencias, Dios puede dispensar.

ral natural. Desde este punto de vista, Duns Escoto ha dejado la impresión, en ocasiones, de un déspota oriental que dictaría a Dios sus propios gustos, pero este no es el punto de vista del mismo Duns Escoto, quien sin duda preguntaría si no somos nosotros los que terminamos por creer que hemos promulgado el decálogo, y que los mandamientos de los filósofos nos dispensan de los mandamientos de Dios. La minuciosa disección a la cual los somete no tiene otro objeto que hacer aparecer hasta qué punto, reducida a sus solos recursos, la razón natural hubiera tenido dificultad en descubrirlos. El Prólogo del *Opus Oxoniense* continúa: se trata de confirmar la necesidad de una revelación.

Otros intérpretes insisten en sentido contrario. Aseguran que todo lo que quiere hacer Duns Escoto es mostrar que los preceptos de la segunda tabla no son tan necesarios como los de la primera[99]. Esta vez es posible que no se haya dicho lo suficiente. Aquellos mismos que proponen esta interpretación admitirían ciertamente, ya que conocen admirablemente a Duns Escoto, que los mandamientos de las dos tablas son todos igualmente necesarios en el orden del mérito, que es el de la salvación. Ellos quieren más bien decir que entre los mandamientos de las dos tablas, en el fondo sólo existe una diferencia de grado en el orden de la necesidad racional; y, aquí, lo difícil es negar lo que hay de verdad en esta idea sin destacarlo no obstante en detrimento de una verdad escotista más importante aún.

Desde el comienzo de nuestra investigación, hemos visto a Duns Escoto, entonces en plena apologética, presentar preceptos, consejos de perfección y hasta sacramentos, como una suerte de explicación de la ley natural: "quasi quaedam explicatio legis naturae quae, secundum Apostolum scripta est in cordibus nostris". En el mismo sentido, se lo acaba de ver insistir de manera incesante en la armonía que reina entre los mandamientos de Dios y las exigencias de la ley natural. ¿Podemos sorprendernos de ello? ¿Se puede esperar que el Dios de Duns Escoto, después de habernos dado una conciencia moral, nos imponga mandamientos sin relación con ella o que le fueran contrarios? De todas maneras, Duns Escoto nunca lo ha pensado. Por el contrario, se lo ve pleno de admiración por la asombrosa armonía de la naturaleza y la gracia, de la conciencia moral y del Decálogo, de la razón práctica y de la revelación. Ante este espectáculo, y tomando la ley natural con todo lo que ella incluye o todo lo que se armoniza con ella, Duns Escoto hace entrar ahí todos los mandamientos del Decálogo: "quia eorum rectitudo valde consonat primis principiis practicis necessario notis". ¿Pero se debe concluir que los mandamientos de la segunda tabla son simplemente para él "menos absolutamente necesarios" que los de la primera? Esa es otra cuestión.

---

[99] Ver el capítulo, por otra parte excelente en sí mismo, de P. Minges, *Der Gottesbegriff des Duns Scotus*, pp. 101-119.

Para admitirlo, se debería suponer que el mismo Duns Escoto haya admitido grados de necesidad en la deducción. No es lo que hace. Cuando observa que el sacramento del matrimonio consagra un contrato de derecho natural, Duns Escoto no pretende que el carácter natural de este contrato no sea de suyo necesario, sino que se requiere una cadena de consecuencias de este tipo para hacer aparecer la necesidad que el Legislador supremo ha querido promulgar. Pero en los casos, mucho más numerosos, donde mandamientos, consejos y sacramentos se armonizan con la ley natural, no basta con decir que la necesidad es menor: ésta ya no se da en absoluto.

El ejemplo que utiliza Duns Escoto lo hace ver suficientemente[100]: "Supongamos este principio de derecho positivo: se debe vivir en paz en la comunidad o cuerpo político. De ahí no se sigue necesariamente: por lo tanto cada uno debe poseer ahí una propiedad distinta a la del vecino. En efecto, la paz podría durar en la vida común, aun si todos los bienes fueran comunes. Esta consecuencia no es necesaria aun si se tienen en cuenta debilidades de la naturaleza en hombres que viven juntos. No obstante, para naturalezas débiles, la propiedad privada concuerda de maravilla con la paz social. Los hombres débiles se preocupan más por los bienes que les son propios que por los bienes comunes, ya que ellos querrían más bien apropiarse los bienes comunes que dejarlos a la comunidad y a sus guardianes, de donde surgirían discusiones y problemas. Es así que en casi todas las legislaciones, aun cuando ellas supongan un principio que pueda servir para fundar otras leyes u otros derechos, las leyes positivas no se siguen simplemente de este principio, sino que ellas lo esclarecen y desarrollan en cuanto a ciertos detalles, los cuales desarrollos concuerdan de maravilla con el principio natural universal".

¿Quién no ve que aquello de lo cual habla aquí Duns Escoto es algo distinto de una menor necesidad? Se trata, en su pensamiento, de un arte de alcanzar un cierto fin eligiendo los medios más apropiados, aunque estos ni siquiera sean siempre absolutamente los mejores. Duns Escoto ha leído los *Hechos de los Apóstoles*: él sabe que la comunidad de los bienes no es incompatible con el orden social. Este "Hermano Menor" vive en una comunidad donde, por pobre que sea, no le falta nada necesario sin que nadie posea lo que fuere como propio. ¿Quién le hará creer que del principio: la paz es necesaria para la vida en común, se pueda deducir con un grado de rigor cualquiera la consecuencia: por

---

[100] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, III, d. 37, q. unica, n. 8. Algunos historiadores de Duns Escoto ven detrás de estas posiciones una intención secreta de despreciar la naturaleza hasta en su aptitud para la moralidad. Se ha visto ahí, con más justicia, una suerte de "humanismo teológico", en el sentido en que develaría, gracias a la revelación, una excelencia de la naturaleza del hombre "que la filosofía no ha conocido y no podía conocer": P. Vignaux, "Humanisme et theologie chez Jean Duns Scot", *La France Franciscaine*, 1936 (19), pp. 209-225.

lo tanto, la propiedad privada es necesaria? No todos los religiosos son héroes de la vida espiritual; de ahí que Duns Escoto sepa que aún los débiles llegan a vivir en paz sin ninguna propiedad privada. A decir verdad, es imposible deducir necesariamente del principio en cuestión la comunidad de los bienes o la propiedad privada. Las dos soluciones son posibles, aunque la segunda se armoniza sin duda mejor con la debilidad de los laicos, y la primera con el estado de perfección en el que viven los religiosos.

Parece que eso es lo que ha querido decir Duns Escoto, *mutatis mutandis*, al hablar de las armonías de la ley divina y de la ley natural. El Legislador supremo ha trabajado menos como jurista apasionado por la lógica que como Padre de la ciudad que había creado para conducirla a su fin supremo. Lo que lo mueve no es ni el despotismo de la voluntad ni el automatismo de la deducción, sino la vigilancia de una caridad que sabe adaptar los medios a los fines. En este orden, y siempre y cuando precisamente no sea violada ninguna necesidad, todo es posible. Estando salvaguardadas de una vez por todas las consecuciones necesarias, se puede decir que, *lógicamente hablando*, todo es igualmente posible. Absolutamente todo, aun la Encarnación.

La dificultad en la que nos encontramos, al intentar seguir aquí a Duns Escoto, tiene que ver quizá en parte con que se reduce el problema a dos datos, siendo que hay al menos tres. Él piensa ciertamente que no todos los mandamientos del Decálogo se deducen de los primeros principios prácticos de la razón natural por modo de necesidad racional. Él piensa ciertamente también que, si esto es así, su promulgación por Dios fue libre. Pero se comete un error al deducir de ello que, en su espíritu, ella fue arbitraria. El único objeto que Dios quiere necesariamente es Dios. El único bien que debe necesariamente ser querido por el hombre, con una necesidad moral, es Dios. Fuera de este absoluto y supremo *volibile*, no existe otro. Lo que contradice a esta volición es absolutamente malo en sí, pero dado que, con respecto al bien absoluto, todo el resto es contingente, la voluntad del resto con respecto a Dios no puede ser más necesaria en sí que lo que era su existencia con relación a la infinitud de la esencia divina. La necesidad de querer algo distinto de Dios con relación a Dios sólo puede ser condicional, y, por así decir, *ex hypothesi*.

Esto no implica sin embargo que ella sea irracional, puesto que Dios es inteligencia aun antes, con una prioridad de naturaleza, de ser voluntad. Todo lo que no era contradictorio era para Él posible, y no estamos, en Duns Escoto, en el mundo de Leibniz, que se impone a la elección del supremo Algebrista en virtud del principio de razón suficiente. Como quiera que haya sido, el mundo hubiera sido bueno, porque su creador es perfecto. Quien lo ha creado es entonces bueno. Aunque no se pueda deducir de la esencia divina con ninguna necesidad racional lógica ni matemática, el intelecto discierne ahí sin vacilación cuál fue, en realidad, el fin que el Creador se ha libremente propuesto. Por amor, Dios ha

producido de la nada criaturas intelectuales, y, a este título, capaces de todo el ser, aun de Él. Decir intelecto, es decir, luz natural. Estas criaturas intelectuales están naturalmente dotadas de los primeros principios inseparables de la razón. Sería entonces contradictorio con el fin libremente elegido por Dios que sus mandamientos fueran contradictorios con la ley natural, y también es cierto que, en un mundo creado por una sabiduría perfecta, debe haber una relación íntima, una armonía profunda, entre esta ley y sus mandamientos. En este sentido, todos los mandamientos de Dios pertenecen a la ley natural. La única cuestión es saber si todo el Decálogo está incluido en la ley natural, a título de consecuencia inmediata o mediata de los primeros principios prácticos de la razón, diciendo a la voluntad lo que ella debe necesariamente querer o no querer con vistas al Soberano Bien[101].

Duns Escoto no lo cree, por la simple razón de que, si fuera así, Dios mismo no podría en ningún caso dispensar de ninguno de estos preceptos, como sin embargo se ve que lo ha hecho. La teología de los *divina* funda aquí directamente la teología moral. En la hipótesis en que los principios del Decálogo, o las proposiciones prácticas como "no matarás", "no robarás", fueran necesarias con una necesidad natural, el intelecto divino las aprehendería como necesariamente verdaderas, y su voluntad nunca podría dispensar de ellas, porque estaría necesitada a quererlas. Ahora bien, este no es el caso de hecho, y, en derecho, no puede serlo: "Esset etiam ponere, quod voluntas ejus simpliciter necessario determinatur circa aliqua volibilia alia a se, cujus oppositum dictum est in primo (libro), ubi tactum est, quod voluntas divina in nihil aliud a se tendit nisi contingenter"[102]. Duns Escoto no podía ir más lejos en la justificación metafísica de su moral. Admitir que el bien finito de los mandamientos esté ligado al Soberano Bien con una relación necesaria, sería decir que el entendimiento divino lo conoce como necesario antes de todo acto de la voluntad divina, y por lo tanto también que ésta debe necesariamente quererlo y en consecuencia crearlo. El carácter absurdo de la consecuencia es evidente, y basta para resolver la cuestión, pero no nos hallamos con ello en presencia de una autoridad cuyo despotismo caprichoso sería injustificable. Todo lo que Dios manda es bueno, porque es Él quien lo prescribe como medio conveniente para el fin que Él ha elegido; si Dios dispensa de lo que ha mandado, no es porque lo que ha mandado no sea bueno, sino porque aquello que lo sustituye es mejor, *hic et nunc*, con vistas al mismo fin. En síntesis, todos los mandamientos del Decálogo son de ley natural en sentido amplio, y toda infracción contra cualquiera de ellos viola esta ley inscrita por Dios en los corazones[103]; pero sólo los dos primeros mandamientos

---

[101] Cfr. Tomás de Aquino, *STh* I-II q100 a1 y a8.

[102] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, III, d. 37, n. 4.

[103] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, III, d. 27, n. 2. Cfr. *Reportata Parisiensia*, II, d. 22, n. 3.

están necesariamente ligados a lo único necesario: “nullus actus est bonus in genere ex solo objecto nisi amare Deum, qui amor est objecti per se volibilis et boni infiniti”[104]. Los otros no les están necesariamente ligados, pero lo están de hecho por la sabiduría divina, que es exactamente lo opuesto de algo arbitrario. La convergencia radical de todo bien finito en relación con el bien infinito no podía sufrir ninguna excepción en una doctrina en que habría que establecer como necesarios, no sólo la naturaleza, sino todo el orden de la sobrenaturaleza y de la gracia. Si hubiera coronado su obra con otra doctrina de la ley moral, Duns Escoto habría concedido la victoria a último momento al necesitarismo de los “filósofos” que siempre había combatido.

104 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 28, n. 6.

CAPÍTULO X

DUNS ESCOTO Y LOS FILÓSOFOS

Las conclusiones generales acerca de Duns Escoto no podrían seguirse más que de un estudio completo de su doctrina, ella misma reintegrada en la historia doctrinal de su tiempo. No es lo que hemos intentado hacer, y nuestras propias conclusiones sólo tendrían valor en función de los resultados limitados que hemos obtenido, si hemos obtenido alguno. Se trata más bien aquí de impresiones que otros historiadores compararán con ellos a fin de rectificarlos.

De su trato con Duns Escoto, Renan sólo ha proporcionado impresiones gratas. Tal como él lo imagina según sus obras, el Doctor Sutil "se muestra ahí, en general, con una naturaleza violenta, con un genio inculto y descuidado. Él no es tan moderado como santo Tomás. Tiene el tono severo, rudo, cortante; se deja llevar hasta la invectiva; es generalmente muy intolerante"[1]. Este juicio se comprende sin dificultad. Para no ser muy intolerante a los ojos de Renan, hubiera sido preciso no estar seguro de mucho. ¿Pero invectivas? Es preciso leer cientos de páginas de Duns Escoto para encontrar una, y a decir verdad, se obtendrían fácilmente muchas más en los escritos de Enrique de Gante, o aun del seráfico san Buenaventura. De hecho, y aunque pueden haber otras, sólo recordamos una, contra los musulmanes. ¿Menos moderado que santo Tomás? Sí, quizá, pero se trata entonces mucho menos de dos hombres que de dos estilos teológicos diferentes.

Todavía es preciso distinguir, aun en el interior de la noción de estilo. La carrera de Tomás de Aquino fue demasiado corta, la de Duns Escoto lo fue más aún. Sólo tenemos de él, ante los ojos, escritos a menudo retocados y arreglados, redactados en un lenguaje técnico, abrupto, despreocupado por agradar, enteramente al servicio de la demostración. Es un estilo filosófico y teológico el que hemos de juzgar, y no en absoluto en referencia a otros, sino en sí mismo. Al menos una vez, en el *De primo principio*, Duns Escoto ha sabido alcanzar la perfección del suyo. Un lenguaje firme, despojado, estrictamente adherido al

---

[1] E. Renan, en *Histoire littéraire de la France*, t. XXV, p. 424. R. Seeberg, *Die Theologie des Joh. Duns Scotus*, p. 54, n. 1, cree que Renan exagera en cuanto a la intolerancia, pero que, en su conjunto, este juicio da bien la impresión que dejan los escritos de Duns Escoto.

pensamiento, sin la sombra de un ornamento que lo hubiera deslucido, puro de toda controversia, y con esto una suerte de sobrio arrebato dialéctico, como si el orden, el vínculo y el rigor mismo de los argumentos brotaran de una calurosa voluntad de luz, y, para decirlo de una sola vez, de un insaciable amor. Una suma de teología totalmente escrita por Duns Escoto hubiera tenido el mismo estilo; la prueba de que él podía escribirla está ante los ojos de todos, y no faltan las cuestiones, en la *Ordinatio* o en los *Quodlibets*, donde reina sin desfallecer la misma matriz de pensamiento y de lenguaje. En ocasiones, hasta en los más oscuros giros de su dialéctica, una fórmula se destaca de manera clara, estalla ante los ojos, y por así decir al espíritu, con una imperiosa energía, como si la perfecta adecuación de las palabras con el intelecto aboliera todo entre el pensamiento del lector y el del maestro[2]. Estos gozos austeros no son extraños en Duns Escoto, y arrancan un clamor de admiración, pero se debe ser un poco más equilibrado que Renan para experimentarlos.

Dicho esto, Duns Escoto sigue siendo un autor difícil para los demás[3] porque lo era para sí mismo. Severo, pero no sin humor, abrupto más que rudo, preciso más que cortante, conduce a su lector a través de laberintos dialécticos al término de los cuales él resuelve más que corta. Ciertamente, este estilo teológico no tiene la límpida facilidad que se encuentra en Tomás de Aquino o san Buenaventura. Escocia no es Italia. Sería preciso aún, para aproximarse al fondo del problema, comparar el estilo de los pensamientos más que de los lenguajes. Estos teólogos no hacen exactamente lo mismo. Ellos no conciben la teología totalmente de la misma manera. Si se lo examina de cerca, santo Tomás tiene su teología personal, de la cual no duda, como tampoco duda Duns Escoto de la suya, pero no la impone. Nadie se preocupa más que él por dejar abiertas todas las puertas por las cuales distintos espíritus pueden acceder a la misma verdad. No menos firme que Juan Duns Escoto para excluir el error, él cultiva con cuidado los gérmenes de verdad en todo lugar en que los encuentra. Toda fórmula, aun la ajena a su pensamiento personal, recibe de él un sentido verdadero, siempre y cuando, sea susceptible de ello. Tomás tiene el don de unir una extrema flexibilidad con la más inquebrantable firmeza. Se cree que él negocia y arbitra con espíritu de compromiso, pero quienes lo conocen bien no se equivocan: la

---

[2] "Verba ipsa Scotica habent nescio quid latentis energiae, quo fit ut qui se hujus viri discipulum appellari cupit, is ejus scripta legat, necesse sit". Mauricio du Port, *In Metaphysicam*, Epistola prooemialis, ed. Wadding, t. IV, p. 508.

[3] El R. P. Balic, a quien nada interesa excepto la verdad, y quien habla por otra parte aquí por experiencia, se burla de aquellos que pretenden que Duns Escoto sólo es oscuro a fuerza de ser demasiado claro. Esta no es su opinión, ni por otra parte la nuestra. Diríamos más bien con él: "Fatendum tamen est duriusculum esse Scoti sermonem", o, con G. de Vauroullion: "ejus dicta communem transcendunt facultatem"; en C. Balic, *Annua relatio commissionis scotisticae*, Quaracchi, 1949 (9), p. 24.

media verdad nunca es concedida por él más que como un paso hacia la verdad total. Sin embargo, es posible equivocarse en ello. En Duns Escoto, el error es más difícil. En tanto que su pensamiento se mueve de alguna manera en un único plano, se está ahí menos expuesto que en Tomás de Aquino a detenerse en el camino y a tomar como la verdad profunda lo que sólo es completamente cierto en su orden, que no es necesariamente el más elevado. Si cuando se haga la historia de las escuelas se constata que el escotismo ha permanecido en el conjunto más homogéneo, lo cual no es seguro, pero sí probable, se lo deberá explicar, quizá, de ese modo.

Esto no implica decir que Duns Escoto nos haya dejado un sistema[4]. La palabra de Dios, cuya intelección él busca, no es un dato que sea posible reconstruir por modo de deducción, sobre todo cuando la libertad divina está en el origen de sus obras. Sin embargo, la filosofía que utiliza está constituida por términos fundamentales a los cuales retorna sin cesar para esclarecer las profundidades de la fe. Como todos sus contemporáneos, Duns Escoto habla el lenguaje de Aristóteles, pero casi no hay más relación entre su pensamiento personal y el del Estagirita, que el que hay, en nuestros días, entre el de nuestros contemporáneos y el pensamiento de Kant o de Hegel, de los cuales a menudo ellos toman el lenguaje. San Agustín sigue siendo para nuestra teología una autoridad doctrinal mucho más alta, y, sobre todo, de otro orden. El ascenso del aristotelismo en el siglo XIII no permitía permanecer literalmente en Agustín, pero era posible, sin temor a equivocarse, mantener el espíritu de su doctrina perfeccionando su técnica y precisando las soluciones que él solamente había esbozado. ¿Le debe Duns Escoto su identificación del ser con la *essentia*? Es

---

4 Entendemos por ello, en el sentido moderno, una sistematización dialéctica lineal, como por ejemplo las de Spinoza o de Hegel. Su teología lo repugnaría más que la de Tomás de Aquino. Ésta, que quería ser una ciencia de las relaciones de la creación con Dios y de la naturaleza con la gracia, ha debido hacer lugar, sin embargo, a la historia de la Encarnación y de la Redención (M-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1950, pp. 269-270). Duns Escoto permanece fiel a la teología agustiniana de los "estados", que es la de una historia. Por ello, el *Opus Oxoniense* comienza por plantear la cuestión del fin último, no la de la *sacra doctrina* en sí, y, con ocasión de ello, define el *status* del hombre, de su intelecto, de "nuestra" filosofía y de "nuestra" teología. Esta diferencia de posiciones iniciales afecta el contenido de las dos teologías; pues Duns Escoto también quiere construir su teología como ciencia, pero la ciencia de una historia sólo puede ser una ciencia de lo contingente. Por ello, al construir toda la obra sobre la Encarnación, en lugar de insertarse en ella, Duns Escoto se halla naturalmente conducido a poner de relieve, para todo lo que es acción divina *ad extra*, las nociones de amor, de voluntad, de libertad y de omnipotencia. En una teología de este tipo, ellas deberían pasar al primer plano. Su adversario por excelencia pasa a ser desde ese momento el necesitarismo griego, representado por los "filósofos". Como lo ha visto con profundidad el P. Chenu (*Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, pp. 272-273), es la diferencia esencial de los contenidos la que hace imposible componer una suma escotista "según la forma y el plano de la *Suma* de santo Tomás".

poco probable, ya que esta posición era común, y, por así decir, iba de suyo. En todo caso, no constituía una innovación poner a Dios como la *essentia* por excelencia, pero Duns Escoto ha debido innovar para construir su teología con la ayuda de una metafísica de la esencia. En profundo acuerdo con el espíritu del platonismo, es decir, no con los escritos de Platón sino con las exigencias a las cuales había remitido el pensamiento del mismo Platón, Duns Escoto traduce las esencias por conceptos y sus relaciones por una dialéctica de los conceptos. Ciertamente, el juicio y el razonamiento son en él de la mayor importancia, pero para vincular o dividir los conceptos según la vinculación o división real de las esencias. Contrariamente a lo que pensaba santo Tomás, es en la esencia, más que en la existencia, donde se funda en última instancia en Duns Escoto la verdad del juicio.

De ahí lo que se denomina su “formalismo”[5]. La consecuencia es inevitable, pues si el ser es esencia, habrá tantas esencias como seres, y dado que hay tantas esencias distintas como conceptos distintos, todo concepto distinto de una esencia es el de un ser actual o posible. La distinción formal de Duns Escoto no dice otra cosa, y ella es irreductible porque, en una doctrina donde la esencia es la materia misma de la cual está hecho el ser, reducir las formalidades sería aniquilar el ser. El problema no es aquí reducirlos, sino unirlos. Ahora bien, la solución es fácil, puesto que las esencias forman una jerarquía tal que las superiores incluyen a las inferiores, y, por el hecho mismo que las incluyen, las unen. También aquí, por Dionisio y Plotino, Duns Escoto alcanza espontáneamente la noción de inclusión unificante y la energía metafísica del Uno. El mundo de las esencias tiene una estructura en la que ellas vienen a incluirse en unidades que las contienen realmente sin sufrir la pérdida de ser que sería la propia de las formalidades.

El ser metafísico no es sino la más universal de estas quididades. En tanto que tal, él no es sino ser, y por ello, donde quiera que se encuentre, el ser es unívoco, como lo son por otra parte todas las esencias tomadas una a una, todas sus propiedades y todos sus modos tomados uno a uno, siendo cada esencia siempre y en todo lugar lo que ella es y nada de lo que ella no es. Pero no debe representarse lo real como un mosaico de fragmentos tallados en el bloque del ser unívoco. En primer lugar, la entidad del ser unívoco es la de una quididad, no la de un existente. Se da en todo lo que existe; pero si es cierto decir que

---

[5] A primera vista, esto parece aproximar a Duns Escoto a Tomás de Aquino: *Formalissime semper loquitur…* pero se ha volcado mucho escotismo en el tomismo. Duns Escoto ha criticado a Tomás de Aquino por haber sostenido que el *habitus* de la ciencia es uno e indivisible, no obstante la diversidad específica de los objetos y de los actos; él mismo sostiene, por el contrario, que existen tantas ciencias formales específicamente distintas como conclusiones formales específicamente distintas: *In Metaphysicam*, VI, q. 1, nn. 3-7. Se trata, pues, en Duns Escoto, de un formalismo no sólo más pronunciado, sino diferente.

todo lo que es participa de su entidad formal, nos equivocaríamos totalmente acerca del pensamiento de Duns Escoto si infiriéramos de ahí que todo lo que existe es en virtud de la misma existencia. En tanto que son ser, todos los seres lo tienen en el mismo sentido, pero no tienen el mismo. Lo tendrían si la realidad sólo fuera ser, en lugar de incluir las perfecciones formales y los modos por los cuales cada ser se distingue de los otros. Se comprende de este modo por qué esta metafísica de la univocidad pone por otra parte tan firmemente el acento en el principio de individuación. Para que los seres se distingan irreductiblemente los unos de los otros en una doctrina de la esencia, es preciso que cada estructura definida se cierre de algún modo sobre ella, más allá de la forma específica, pero en la misma línea, por esta determinación individuante última que los discípulos de Duns Escoto denominan la "heceidad". Esta *ultima actualitas formae*, y no el ser unívoco, es lo que perfecciona la individualidad del ser y lo hace capaz de existencia actual. Ella es lo máximo del ser, la energía metafísica suprema que, lo hace ser él mismo *ut hic*, le impide al mismo tiempo confundirse con cualquier otro. Las formalidades y la "heceidad" separan lo que la univocidad une.

Dios es el ser en tanto que ser, separado de todo el resto por la modalidad individuante de la infinitud. Todo el resto está infinitamente separado de Él, puesto que no existe otro ser infinito que Él. Si sus criaturas no fueran también ser, nuestro entendimiento no podría conocer nada de su causa, ni siquiera su existencia; pero hay ser existente, es un hecho; y, a partir de ahí, podemos demostrar que existe un ser infinito. En cambio, aunque los seres finitos sólo puedan tener como causa un ser infinito, sería contradictorio pretender deducirlos de él. Sólo la Santa Escritura puede enseñarnos qué amor ha querido franquear para nosotros el abismo infinito que separa nuestro ser del de Dios. Una contingencia ontológica tan absoluta impide toda deducción que pretendiera ligar el mundo finito de los seres con la trascendencia absoluta del Ser. Con relación a sus obras externas, la infinitud de Dios es su libertad misma. La visión general del mundo que resulta de las obras de Duns Escoto es la de un Ser infinito que se basta a sí mismo, pero que, de hecho, ha creado seres finitos por una voluntad libre cuyo único motivo inteligible es el amor. Es un universo completamente diferente del de los filósofos, de quienes Duns Escoto toma el lenguaje. ¿Cómo sorprenderse de que, con todo su hábito de pensamiento, él mismo sea tan diferente?

Este universo de esencias no es sin embargo un universo estático, puesto que las formas son activas. No existe ninguna dificultad para comprender que ellas ejercen una causalidad formal; es más difícil concebir que ejercen una causalidad eficiente. Y Duns Escoto ha conocido demasiado bien la fuerza de las objeciones dirigidas por Aristóteles contra la ineficacia de las Ideas platónicas como para no haber tomado conciencia del problema. Para él, es una cuestión de

existencia; ahora bien, es un hecho que el ser existe, y, por el examen metafísico de lo contingente que conocemos, podemos demostrar necesariamente la existencia de un ser tan perfecto que su existencia es necesaria. La perfección del ser implica la omnipotencia, fundamento de toda eficiencia causal. Cada ser segundo recibe del Primero, por modo de creación, una eficacia causal proporcional a su grado de ser; y del mismo modo que la perfección infinita de Dios da razón de su aptitud para crear, la perfección finita de cada criatura funda su aptitud para causar otros seres. Duns Escoto resuelve el problema a su manera, sin recurrir a la eficacia de un acto de ser cuya energía existencial, en tanto que acaba desde dentro la perfección de la forma, conferiría la eficacia a sus poderes de operar. Concebida como la perfección requerida para dar razón de una operación, toda potencia pasiva primera está fundada en la sustancia en tanto que materia; toda potencia activa primera está fundada en la sustancia como forma. Por tanto, el mundo escotista obtiene su dinamismo de sus formas. La esencia definida por sus formalidades explica por qué algunas de ellas son activas y otras no. En rigor, se podría poner como primera acción de la forma aquella por la cual ella actualiza la potencia correspondiente: la cantidad "cuantifica", la dureza "endurece", y así sucesivamente, pero esto sería un abuso de lenguaje, ya que actuar, en sentido propio, es hacer que un ser sea diferente de lo que era ejerciendo sobre él una influencia causal. En este sentido, las causas eficientes son siempre sustancias o cualidades. Algunos actos primeros son de tal naturaleza que pueden actuar o hacer ejerciendo actos segundos. Lo que está en juego no es la perfección misma de sus naturalezas: muy imperfectos, los elementos producen; más perfectos que los elementos, los mixtos inanimados no producen, "ita quod non videtur aliqua posse maxima universalis assignari, cui enti conveniat producere". Cuando una forma es activa, es porque así lo quiere su naturaleza. En todo caso, la aparición de toda cantidad o cualidad nueva pre-exige una causa eficiente. El mundo escotista sigue siendo en esto el mismo que el de Aristóteles, donde la aparición de una sustancia nueva presupone la existencia de otra sustancia que la causa, es decir, de un ser en acto que produce lo que no era ser más que en potencia.

Para conocer este universo, la luz natural del intelecto dispone de tres ciencias *reales*, es decir, dejando de lado a la lógica, cuyo objeto no es real, tres ciencias que tratan acerca de algo que existe. En primer lugar, lo hemos dicho desde el principio, la metafísica, cuyo objeto propio es el ser en tanto que ser, inmaterial o material. Es una ciencia eminentemente especulativa, no una ciencia práctica, puesto que al ser la más elevada de las ciencias, sería contradictorio que fuera necesaria para regir sus operaciones y que sin embargo venga a ser la última. Su fin es un saber puro, que trata acerca de todas las quididades en tanto que tales, aunque no trate acerca de todos sus accidentes. En efecto, la quididad es anterior a todo: al conocimiento, a la definición, al tiempo, al movimiento y a la cantidad. Se necesita por tanto una ciencia de la quididad como tal, y ésa es la

metafísica. A continuación viene la matemática, cuyo objeto es la sustancia material cuantificada, considerada en tanto que *quanta*, y finalmente la física, cuyo objeto es la sustancia material en tanto que móvil: los *mobilia*. La metafísica no conoce directamente objetos inferiores al ser, pero no es posible conocer integralmente la naturaleza de los elementos, ni la petrografía, ni la botánica, sin ser capaz de remontarse a su explicación última por las nociones metafísicas generales de causa, de sustancia y de ser. De este modo, el *elementicus*, el *lapidicus*, el *planticus* o *plantista*, sólo posee las razones últimas de su ser si es además *metaphysicus*. Estas son las tres ciencias reales, y no hay otras que sean naturalmente accesibles al hombre; pero queda por mencionar una ciencia sobrenatural, la teología, que es la ciencia de Dios como ser infinito, creador del hombre destinado a la beatitud, es decir, su principio y su fin.

Totalmente diferente, ésta es una ciencia práctica, lo cual no significa de ninguna manera que sea menos *ciencia* que la metafísica. Como toda quididad, una ciencia no puede serlo más ni menos ni de otro modo que otra. Un saber es ciencia o no lo es. La teología es un saber cuyo fin propio, sea cual fuere la perfección intrínseca como conocimiento y sea cual fuere la de su objeto, es servir de regla a las operaciones del hombre con vistas a la salvación. El filósofo busca entonces conocer el universo tal como es, y es accidental a su esencia que la ciencia sea regla de acción práctica; el teólogo persigue ante todo un conocimiento que la palabra de Dios ha revelado expresamente con vistas a conducir al hombre a su salvación. La diferencia es considerable, ya que aun cuando llevaran su metafísica hasta la teología, los Antiguos no tenían otra ambición que la de conocer, mientras que, desde el Evangelio, los teólogos introducen al hombre a lo que es preciso saber de Dios, como soberano bien y fin último, con vistas a poseerlo. Por ello también, desde el Evangelio, los teólogos no son simplemente filósofos que se interesan por las cosas divinas. Teólogos y filósofos ya no hacen lo mismo, y, a decir verdad, ya no hablan tampoco exactamente del mismo objeto.

En su conjunto, y si se dejan de lado sus escritos acerca de las cuestiones filosóficas preliminares a la teología, la obra de Duns Escoto es la de un teólogo. Probablemente se lo hubiera sorprendido ubicándolo entre los “filósofos”. Durante su breve carrera de una docena de años, Duns Escoto se nos aparece como un profesor que viene después de tantos otros, encargado de enseñar a su vez la teología comentando el texto de Pedro Lombardo. Esto es lo que explica el orden seguido[6]. Duns Escoto es lo que se denomina hoy un teólogo “escolástico”.

---

[6] No podemos resistir el placer de citar la poco conocida página del P. C. Balic, donde, con un agudo sentido histórico, él describe la manera según la cual se acumulan los textos que la comisión escotista intenta poner en orden: “Discípulos y maestros, partidarios y adversarios, menores y predicadores, miembros de diversas órdenes religiosas y sacerdotes seculares intentaban procurarse todo lo que Duns Escoto aparentemente había dicho o escrito. Mientras el Doctor Sutil compo-

Él ubica por encima de todo conocimiento el que obtiene el cristiano cuando lee la Biblia. Todo lo que dice la Biblia es verdadero, y el cristiano sabe por la fe que es verdadero. Para saberlo no necesita probar por una parte de la Biblia la verdad de otra. No se requiere ninguna prueba, ni aun escrituraria, para satisfacer el *habitus* de fe, cuyo asentimiento concuerda inmediatamente con todo lo que hay en la Sagrada Escritura, globalmente y tomada una a una cada proposición, en sí misma y por sí misma *et non propter aliud*. Esto es tan cierto que cuando la Escritura argumenta y demuestra, no creemos a causa de la demostración, creemos la demostración. San Pablo dice, en *I Corintios* (15, 16): "Si mortui non resurgent, nec Christus resurrexit", y es verdad; pero si simplemente hubiera dicho: *mortui resurgent*, también sería totalmente cierto. Todos los cristianos concuerdan ahí en el mismo punto: propiamente hablando, ellos no saben; creen.

Es posible hacer otra cosa, es decir, explicar la Escritura. En primer lugar, explicar la Escritura por sí misma, un pasaje por otro pasaje, lo oscuro por lo más claro. Es extremamente útil. Sin embargo, como el texto que esclarece y el texto esclarecido son igualmente objetos de creencia, la verdad de esta explicación no es siempre la de la ciencia propiamente dicha, sino la de la fe.

Pero los maestros han llegado finalmente a otro modo de explicación de la Biblia, de gran valor también, y que consiste en conjugar la filosofía con la Sagrada Escritura, sobre todo con la metafísica, para obtener la inteligencia de la verdad de la Escritura en lo que concierne a la Trinidad, las Inteligencias separadas y otros temas abstractos. También ahí, aunque utilice la filosofía para establecerlas, las conclusiones del teólogo no tienen otra certeza que la de la fe. Duns Escoto tiene conciencia de describir aquí un desarrollo tardío en la historia de la teología: "ultimo devenerunt Doctores inmiscendo philosophiam scripturae sacrae, quod sine dubio multum valet, et praecipue metaphysicalia". Él aprueba este desarrollo, lo cual creemos que era natural, pero no necesario. No todos los teólogos de su tiempo aprobaban esta combinación de filosofía y de Sagrada Escritura; algunos hasta la creían peligrosa. Duns Escoto, por el contrario, es de aquellos que la creían útil, pero manteniendo con firmeza que la verdad de las conclusiones obtenidas de este modo seguía siendo una verdad de fe. Nadie ha llevado más lejos que él esta rigurosa distinción de los órdenes. La

---

nía su *Ordinatio*, donde ha querido decir para la posteridad lo que pensaba de los diversos problemas que plantea el Libro de las Sentencias, circulaban por todas partes cuadernos, notas y escritos que reproducían su enseñanza de manera más o menos fiel y más o menos clara. Todo esto estaba hecho, en parte de lo que Duns Escoto había dicho en sus cursos, en parte de sus propios cuadernos y de sus propias notas, en parte de conversaciones mantenidas por él con sus colegas o con sus cofrades, y también de observaciones que él solía hacer a amigos". *Solemnis inauguratio anni 1943-44 Studiorum Commisionis Scotisticae*, Quaracchi, 1944, p. 32. Es la verdad misma.

ciencia, que descansa en la evidencia de los términos, es incompatible con la fe respecto a un único y mismo objeto: "cum fide stare non potest scientia proprie dicta, quia termini non apprehendetur in particulari sub propriis rationibus"[7].

Alcanzamos aquí uno de los puntos de vista desde donde aparece mejor la unidad de la obra. Desde el comienzo del Prólogo, Duns Escoto plantea la cuestión fundamental de saber si la filosofía basta para proveer al hombre de los conocimientos necesarios para la salvación. Su respuesta es negativa, y domina su actitud con respecto a los filósofos. En ningún lugar él intenta disminuir a la filosofía como tal, sino marcar su insuficiencia con vistas a la salvación del hombre. Lo que intenta demostrar no es la inutilidad de la filosofía, sino la necesidad de la revelación. De ahí su actitud frente a Avicena. Si él le reprocha, siguiendo a Averroes, haber mezclado en su filosofía elementos tomados de una creencia religiosa, es precisamente porque, como filósofo de intención y de profesión, Avicena no tenía derecho a hacerlo. En este punto, Duns Escoto da razón al Comentador, quien, decidido a ser sólo filósofo, se prohibe conclusiones, quizá verdaderas en sí mismas, pero que ninguna demostración puramente racional permite justificar. No decimos que Duns Escoto consideraba filosóficamente demostrables todas las conclusiones de Averroes; esto sería falso, pues, por el contrario, él creía poder demostrar que todas las conclusiones de Averroes que contradicen la fe son falsas o carecen de necesidad; pero Averroes, y su maestro Aristóteles, representaban a los ojos de Duns Escoto las dificultades o insuficiencias de las cuales sufren los "filósofos" cada vez que se aproximan a un problema cuya solución correcta y plena concierne a la obra de la salvación. Avicena es para él un caso más complejo. Este hombre que cree poder demostrar por la sola razón que el hombre es capaz de alcanzar naturalmente una beatitud natural, es un filósofo que, sin saberlo, alardea con la pluma del teólogo. En lo cual, por otra parte, y bajo un cierto aspecto, él es útil, puesto que su metafísica es una suerte de *preparatio theologica* valiosa para el Doctor cristiano. Él cree saber, por conocimiento metafísico puro, que el intelecto humano es naturalmente capaz de todo el ser; se equivoca en que cree saberlo sin ayuda de ninguna religión, pero su proposición no es menos verdadera, y lo más destacable es que, ignorada, en este sentido absoluto, por el "filósofo" Aristóteles, ella es verdadera para el "teólogo" Duns Escoto. Puesto que el teólogo tiene el derecho y el deber de hacer aquello que al filósofo le es impedido por su propio método. El filósofo como tal no tiene el derecho de mezclar la Sagrada Escritura con la filosofía; por el contrario, y el mismo Duns Escoto acaba de decírnoslo, los Doctores han tenido plenamente razón en venir finalmente a mezclar la filosofía con la Sagrada Escritura, lo cual es extremamente útil, sobre todo cuando esta filosofía es la metafísica. El maestro en teología tiene razón en hacer lo que

---

7 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, III, d. 24, n. 15-18.

impide al filósofo precisamente en tanto que tal, y por ello también, todo lo que hay de *metaphysicalia* en la obra de Duns Escoto sólo es ahí inteligible, en su contenido y en su existencia misma, desde el punto de vista del teólogo. Aristóteles y Averroes son buenos filósofos; Avicena sólo es mejor que ellos cuando es un teólogo sin saberlo; para ser mejor filósofo que Aristóteles, Averroes y Avicena, al maestro en teología le basta con ser completamente teólogo.

Esta instrumentalidad de la metafísica explica el aparente desorden filosófico que reina en el *Opus Oxoniense*. Duns Escoto hubiera podido, como se hace hoy, establecer en primer lugar una metafísica y luego utilizarla en teología. No lo ha hecho, y tampoco parece haber pensado en ello, excepto por el arte lógico. Por lo tanto, se lo ve introducir las tesis metafísicas en el momento en que el teólogo necesita de ellas para la inteligencia de la fe, y recordarlas cada vez que cree oportuno hacer uso de ellas. Aun cuando las utiliza, él persigue una verdad teológica, no una verdad filosófica. Las *Quaestiones Quodlibetales* y el *De primo principio* no son de otra naturaleza, y quedaríamos reducidos a las *Cuestiones sobre la Metaphysica*, en las cuales, por otra parte, la teología está lejos de estar ausente; si quisiéramos exponer una filosofía de Duns Escoto según una obra casi filosófica. ¿Qué quedaría? Poca cosa. El grueso de lo que hoy se denomina la filosofía de Duns Escoto se compone de elementos tomados de su teología. Son tesis metafísicas cuya verdad le interesaba en tanto que, por ellas, él podía adquirir una cierta intelección de la fe.

De ahí a concluir que no hay filosofía en la obra de Duns Escoto hay una corta distancia, pero es imprudente atravesarla. Las cosas no son tan simples. Observemos en primer lugar que, en todo asunto que competa esencialmente a la fe, y sólo a ella, Duns Escoto no vacila en argumentar como dialéctico, no para demostrar que las verdades de fe son verdaderas, sino para establecer que no es posible probar que sean falsas. Es lo que él denomina "hacer ver que la fe no es imposible". Empresa eminentemente teológica, ciertamente, pero que va a conducir al teólogo a encontrarse entre los filósofos. Pues si la fe no es imposible, es posible. ¿Contra quién se lo demuestra? Contra los filósofos que pretenden que sea imposible. ¿Y por qué medio se jactan de demostrarlo? Por la razón natural. El teólogo sólo puede refutarlos en su propio terreno, que es el de la luz natural, y oponiendo razones a sus razones. Por el solo hecho de que emprende el diálogo con un filósofo, el teólogo está obligado a comportarse él mismo como filósofo, si no para establecer una verdad filosófica, al menos para asegurarse él mismo, y convencer a su adversario, de que no existe ninguna demostración racional de la falsedad de la fe[8]. De ahí que haya, en Duns Escoto en

---

[8] "Quilibet theologus fatetur quod potest ostendere naturaliter fidem suam non esse imposibilem, nec illa esse impossibilia quae credimus, dum potest solvere rationes in contrarium fidem impugnantes; sed quod non est impossibile, est possibile; ergo theologus potest ostendere per

particular, una suerte de crítica filosófica de los filósofos emprendida en beneficio de la teología, de la cual, además de la historia de la teología, debe tomar provecho la de la filosofía misma.

La dificultad en la cual este problema sumerge a los historiadores no es propia de Duns Escoto. No se la experimenta en menor medida al estudiar a santo Tomás, pero ello tiene que ver con una ilusión de perspectiva. En nuestros días, se tiende a identificar la distinción entre teología y filosofía con la que existe entre fe y razón. Según este planteamiento del problema, toda conclusión que tiene una premisa de fe, es por ello mismo teológica, y toda conclusión cuyas premisas competen a la sola razón natural es por ello mismo filosófica. Los maestros de la Edad Media admitían el primer punto, pero no el segundo. Una conclusión deducida de premisas puramente racionales podía ser para ellos esencialmente teológica. Para ellos, la distinción de las dos ciencias se hallaba en otro lugar, y era simple. Como lo dice santo Tomás al comienzo de su prólogo al libro II de las *Sentencias:* "El estudio de las criaturas pertenece a los teólogos y a los filósofos, pero de diferentes maneras. En efecto, los filósofos consideran las criaturas tomadas en su naturaleza propia, mientras que el teólogo considera las criaturas en tanto que ellas han surgido del primer principio y están ordenadas a su fin último, que es Dios". No se trata aquí de fe o de razón; dado que una y otra son necesarias para la teología concebida de esta manera, su división no podría ser la de la teología y la filosofía. Probar la existencia de Dios a partir de los seres cuya existencia sería imposible sin la suya, aun si se procediera por argumentos puramente racionales, sería hacer trabajo de teólogo.

La cuestión de saber qué se debe hacer y decir hoy no compete a la historia, y no es a ella a la que examinamos. Nuestra observación, puramente histórica, es que nos involucramos en dificultades inextricables al intentar encontrar, como lo hemos hecho nosotros mismos durante mucho tiempo, en los teólogos clásicos de la Edad Media, una distinción entre "teología natural" y "teología revelada", tallada en el patrón de la distinción entre fe y razón. Ésta era familiar a nuestros teólogos, y, desde Alberto Magno, muy clara en sus espíritus, pero de cualquier manera que ellos creyeran que debían definir su objeto: Dios, Jesucristo, el ser infinito, o aun de otro modo, ninguno de ellos, en nuestro conocimiento, ha distinguido dos teologías. No es posible hacerlo en su nombre sin introducir esta distinción en sus doctrinas ni sin subvertir el orden seguido por ellos en sus obras, como si el orden no fuera inseparable de la ciencia, inscrito en su naturaleza e impuesto por ella. Pueden haber ventajas e inconvenientes, a

rationem naturalem et probare omnia credibilia esse possibilia, ut Deum esse trinum… ergo per rationem naturalem potest concludere quod Deum esse trinum et unum est possibile necessarium, et sic de aliis". *Collationes*, col. 10, n. 4. Cfr. A. M. Vellico, O.F.M., "De charactere scientifico theologiae apud Doctorem Subtilem", *Antonianum*, 1941 (16), pp. 3-30: bibliografía, p. 4, nota 1.

menudo en dominios y puntos de vista diferentes, variables por otra parte según las épocas, en elegir uno u otro método. No son problemas simples. Para el historiador al menos, una cosa es segura: todo lo que está en un Comentario a las Sentencias o en una suma teológica del siglo XIII o XIV, al menos hasta Duns Escoto y Guillermo de Ockham, era a los ojos de sus autores teología pura y simple. El teólogo utiliza la filosofía, como también muchas otras disciplinas, y es preciso que ella sea verdaderamente filosofía para ser utilizable, pero él la utiliza siempre como teólogo.

Indudablemente, se preguntará: ¿por qué interesarse en este uso no filosófico de la filosofía? Por el solo hecho de esta heteronomía, ¿no estamos fuera de la filosofía? ¡No, dado que el adversario pretende estar en ella! Si es filosófico demostrar racionalmente que la noción de un solo Dios en tres personas es absurda, no podría ser menos filosófico demostrar racionalmente que no lo es. Ahora bien, hay lugar para demostrarlo, ya que, aun cuando es verdad que una noción de este tipo es racionalmente posible, esto no es evidente[9]. Pero demostrar una conclusión, en el sentido pleno del término, es probar que ella es necesaria. Al teólogo le compete entonces aquí establecer un *possibile necessarium*, es decir, refutando a su adversario filósofo, probar por razones filosóficas necesarias que un cierto artículo de fe es posible.

De ahí, en Duns Escoto, estas famosas *rationes necessariae* que utiliza en teología y que han hecho correr mucha tinta. San Anselmo ya había hablado de ellas, pero es destacable que Duns Escoto haya retomado esta noción a pesar de las objeciones elevadas contra ella por santo Tomás de Aquino. Al igual que el Doctor Angélico, el Doctor Sutil no admite que se invoquen argumentos sofísticos a favor de la fe: esto sería exponerla a las burlas de los no creyentes, falta tanto más grave de la que es preciso abstenerse aun en materia religiosamente indiferente, por ejemplo en geometría, donde es mejor admitir la ignorancia que sostener una conclusión por razones sofísticas. Pero este no es el caso de las razones necesarias, pues –lo hemos dicho en su lugar–, demostrar la credibilidad de su objeto no implica eliminar la fe, y hacer ver a los no creyentes que un artículo de fe es creíble no es hacerles daño. Les queda aún creer, pero quizá estaban opuestos a ello por la repugnancia natural del intelecto a creer algo absurdo, en cuyo caso al menos este obstáculo estaría descartado[10]. Duns Escoto no se opone aquí a santo Tomás, él más bien desplaza el problema: al conceder

---

9 "Licet secundum rei veritatem non includatur contradictio, tamen non est evidens nobis quod non includatur, sicut de aliis articulis fidei". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, I, d. 42, q. 2, a. 6.

10 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 1, q. 3, n. 10; t. 2, pp. 40-41. Cfr. *Reportata Parisiensia*, II, d. 1, q. 4, n. 18.

en efecto que no es posible demostrar un artículo de fe, él precisa que es posible demostrar estrictamente su posibilidad.

Ante la teología que procede así, planteemos la filosofía que no es más que filosofía, incluida ahí la metafísica que no es más que metafísica. Cuando la define por sí misma y por su esencia, Duns Escoto hace el más grande elogio de ella. Ciencia del ser en tanto que ser, la filosofía primera demuestra sus conclusiones por demostraciones necesarias, es decir, *a priori* y por la causa. Por supuesto, los principios que ella utiliza son inmediatamente evidentes para la sola razón natural, y como el ser es la naturaleza común primera con la cual todas las otras se vinculan, la ciencia del primer cognoscible es también la ciencia primera: *scientia prima scibilis primi*. Cuando habla de la metafísica en estos términos, Duns Escoto intenta hablar de lo que ella es por derecho.

¿Qué relaciones se pueden establecer entre la teología que habla de Dios según la revelación, sin probar algo distinto de su posibilidad, y la metafísica, que especula acerca del ser en tanto que ser? Esta era una de nuestras cuestiones iniciales, y el resultado más claro de esta investigación, después de haber dejado por tanto tiempo la palabra a Duns Escoto, es que no hemos recibido respuesta aún. A menos quizá que no hayamos sabido entenderla porque creíamos por anticipado que era distinta de la que es. Quizá esperábamos encontrar, en algún lugar, en el desvío de una respuesta a alguna objeción, el texto ideal que trazaría de una vez por todas la línea divisoria desde donde las aguas del conocimiento se vierten de un lado hacia la teología, del otro hacia la metafísica. Esta espera frustrada quizá no deba causar demasiada sorpresa; pero ¿qué hemos encontrado en el lugar de lo que buscábamos?

En esta vasta estructura teológica, la filosofía se encuentra en todo lugar, no solamente en cada ocasión sino con el menor pretexto, y, a falta de pretexto, Duns Escoto se complacía a menudo en crearlo. Nada nuevo en este método, que en el fondo no es sino el de san Agustín en su *De Genesi ad litteram*, y utiliza los principios planteados por el *De doctrina christiana*. Todo comentario sobre las Sentencias contiene un *In Hexameron*, y hemos visto a Duns Escoto incluir en el suyo una física del lugar y del movimiento a propósito de los ángeles; una metafísica de la individuación a propósito de la materia; una física del mixto a propósito de los cuerpos; una psicología y una noética a propósito del hombre; en síntesis, todo lo que él deseaba movilizar en cuanto a conocimientos racionales al servicio de la verdad revelada. Sin embargo, sería perder el tiempo extraer de las *Sentencias*, o también de las *Cuestiones acerca de la Metafísica*, aquello que ellas contienen de especulación racional para reconstruir una “filosofía de Duns Escoto”. Esta estaría llena de lagunas y también hecha de fragmentos que nunca fueron los de una filosofía, sino los de una teología. Es posible asegurarse de ello tomándose el trabajo de comparar el uso que de ello hace Duns Escoto con los escritos de los filósofos, por ejemplo de Avicena y

Aristóteles. Él nunca ha comentado literalmente a ninguno de ellos como lo había hecho Tomás de Aquino. Hay ahí para él cantidad de cuestiones que deben plantearse, o de materiales para explotar, para construir una obra de un estilo distinto al de la filosofía: una de estas "teologías escolásticas" de entre 1200 y 1400, donde la fe cristiana utiliza libremente el saber humano del cual dispone para profundizar la intelección de su objeto propio. Nadie lo ha hecho más liberalmente que Duns Escoto, ni más exactamente en el espíritu del *Crede ut intelligas* de la tradición cristiana. Por otra parte, para asegurarse de ello, es suficiente citar con él las bellas palabras de su maestro Agustín: "Cum inconcusse crediderint scripturis sanctis tamquam veracissimis testibus, agant orando, quaerendo et bene vivendo, ut intelligant, id est, ut quantum videre potest, videatur mente, quod tenetur fide"[11]. Duns Escoto nunca ha tenido otro programa que éste.

Sería inexacto decir que Duns Escoto nunca haya pensado en el problema en términos del par *theologia-metaphysica*. Lo ha hecho en muchas ocasiones, principalmente en los Prólogos del *Opus Oxoniense* y de los *Reportata Parisiensia*. Hemos tomado nota de ello en su momento, y basta con remitirse a estos textos para ver que "nuestra teología" y "la metafísica tal como la tenemos" se encuentran ahí definidas y distinguidas desde el punto de vista de sus objetos. Sin embargo, aun ahí, se trata de sus objetos tal como podemos alcanzarlos en nuestro estado presente, es decir, con un intelecto herido por el pecado original, el cual, capaz por derecho de intuición inteligible, sólo lo es de hecho de conocimiento abstractivo. El estado del sujeto cognoscente importa aquí tanto como la naturaleza del objeto conocido.

Probablemente por ello, una vez adquiridos estos datos, Duns Escoto ya no habla a continuación de *metaphysica* y de *theologia*, sino de *philosophi* y de *theologi*. Si hubiera partido de una noción de la metafísica considerada en sí y por así decir en lo absoluto, definible en función de un intelecto humano idéntico en sus operaciones tanto después como antes de la falta, centrado en un objeto exactamente adaptado a las facultades intelectuales del sujeto que la conoce, Duns Escoto hubiera podido concluir, como Tomás de Aquino, que aquello que la razón natural no alcanza a demostrar escapa por pleno derecho a la filosofía. En su opinión, ocurría de manera diferente. Para el teólogo, todo era claro. Él sabía lo que Dios ha revelado sobre sí mismo y lo que el hombre puede aprender de Dios sólo de Dios. Para él, también era función propia del teólogo decirlo y enseñarlo, bajo todas las formas, pero no tenía ningún criterio fijo para definir *a priori* hasta dónde la razón natural puede salir al encuentro de la revelación. El teólogo no tiene ante sí a "la filosofía", sino a "los filósofos", incons-

---

[11] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, III, d. 24, n. 20. Agustín, *De Trinitate*, XV, 27, 49; *P.L.* 42, 1096.

cientes del estado presente del intelecto humano y de su causa, obteniendo resultados admirables y útiles para el teólogo cada vez que interpretan la naturaleza desde el punto de vista de la naturaleza como tal, pero sin seguridad y con el riesgo de equivocar el camino cuando, al superar la física, ellos penetran sin saberlo, por la metafísica que es la ciencia del ser, en el dominio del teólogo, que es la ciencia de Dios.

No se podría decir que no llegan a ninguna parte, pero aun cuando ocurre que avanzan bastante en el buen camino, ellos toman como término absoluto aquel que sólo es de su competencia: un ser en sí que sólo es el primero de los seres; un ser infinito en potencia, no en ser; una causa primera, pero a la manera de una naturaleza; una suerte de creador, pero determinado por su propia necesidad, y no libre. Se preguntará entonces si "la filosofía" podría, por derecho, superar las conclusiones alcanzadas de hecho por los filósofos. Sería una cuestión sin objeto, pues, en realidad, los filósofos no las han superado, y los únicos que las han superado son los teólogos. Por otra parte, existen razones para ello. Las conclusiones de los filósofos son función del objeto que se proponen conocer, y por lo tanto de sus métodos, o, si se prefiere, de su actitud inicial. Para Duns Escoto, como así también para el antiguo doctor Buenaventura, el filósofo es un hombre "que contempla aquí abajo" y ve sólo desde aquí abajo lo que se encuentra en lo alto. ¿Y por qué no habría de contemplar desde un principio ubicado en lo alto también él? Ocurre que entonces dejaría de ser filósofo y se transformaría en teólogo.

La crítica escotista de los filósofos brota de esta fuente. Duns Escoto no les atribuye ninguna tesis en común, excepto el necesitarismo naturalista, que, por otra parte, es en su opinión menos una conclusión de los filósofos que una consecuencia inevitable de su actitud. Él se niega a atribuirles tesis que se les atribuyen so pretexto que ellas se seguirían necesariamente de su principios, si ellas no se siguen verdaderamente de ellos. Cada caso es para él un caso específico: ¿qué ha dicho Aristóteles, o Avicena, acerca de tal punto definido? ¿Es prudente introducir en teología tal tesis de inspiración filosófica, cuando el teólogo habla de otro sujeto que el filósofo, y que uno dispone, para hablar del suyo, de luces de las cuales carece el otro? Duns Escoto conoce su oficio, y lo que se denomina su espíritu crítico, en ocasiones su criticismo, se explica de una manera completamente diferente al de Kant, con el cual no tiene estrictamente nada en común. Al comienzo del siglo XIV, un maestro en teología ya no está en la situación de Guillermo de Alvernia. Otros han hecho, antes que él, mucha teología escolástica, incluyendo ahí mucha filosofía. Cuando aborda a su vez un problema, él se pregunta si era verdaderamente necesaria tanta filosofía, y sobre todo si siempre se ha elegido la buena. De los teólogos que lo han precedido o que lo rodean, él se remonta a los filósofos, y si intenta precisar el sentido de sus conclusiones, es a menudo para hacer ver que algunos teólogos han fracasado en

justificar sus propias conclusiones a partir de principios imprudentemente tomados de los filósofos. Su crítica de los filósofos está generalmente motivada por el uso que de ellos han hecho algunos teólogos.

Pero, por otro lado, y lo hemos visto de paso, la oposición de los *philosophi* a los *theologi* le era familiar. De ahí se ha concluido en ocasiones que Duns Escoto había admitido una suerte de doble verdad, como si, en su pensamiento, una misma conclusión podía ser verdadera en filosofía y falsa en teología, o a la inversa. Pero los discípulos de Duns Escoto no lo entienden de este modo, y, para limpiar su memoria de una acusación tan grave, algunos reducen su actitud a la de un teólogo para quien la enseñanza católica bien podía no oponerse a tal o cual doctrina de tal o cual filósofo, por ejemplo, Aristóteles, Avicena o Averroes, pero no a la filosofía. Bajo otra forma, es plantear de nuevo el problema precedente, y la verdad podría estar en otro lugar distinto al de este ataque o esta defensa, ya que no hay en Duns Escoto rastros de una doctrina de la doble verdad que, por otro lado, –y por lo que conozco– nadie ha sostenido nunca; sin embargo, en su crítica de los filósofos, nuestro teólogo hace algo distinto a reprochar a tal o cual de ellos haberse equivocado acerca de tal o cual punto en particular.

Los filósofos, lo hemos dicho, no son la filosofía, pero, para Duns Escoto, nuestra filosofía es lo que los filósofos han hecho[12]. Por otra parte, no puede

---

[12] Esto sólo es una inferencia de nuestra parte, pero que nos parece útil y justificada. El P. P. Minges (*J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica*, t. 1, p. 582), en respuesta a la objeción de Erdmann, de que "Saepe *philosophi* et *catholici* uni aliis opponuntur apud Scotum", replica: "Absque dubio, sed non philosophia et catholica fides". A lo cual nos permitimos añadir a nuestra vez: "Absque dubio", pero Duns Escoto no habla de ello, ni aún para decir que no hay oposición entre ellas. En otras palabras, Duns Escoto no dice que filosofía y fe se opongan, pero tampoco dice que no se opongan. Él no habla en absoluto de ello. Solamente, cuando quiere "probar" que la razón natural no puede conocer algo, generalmente da como "prueba" de ello el hecho de que los filósofos no lo han conocido. Esto no prueba que la razón natural en sí no pueda conocerlo, pero como no puede hacerlo a partir de los principios de los filósofos, prácticamente no puede. Se dirá: ¡los filósofos cambian de principios! Ciertamente, pero fuera de los principios de los "filósofos" sólo están los de los "teólogos". A la inversa, en el caso en que el filósofo no introduzca teología y permanezca en los límites de su competencia, Duns Escoto está dispuesto a escucharlo. Si el filósofo en cuestión incluye medicina, lo cual es otra manera de exceder su competencia, Duns Escoto prefiere escuchar al médico. ¡Que Aristóteles ceda entonces el paso a Galeno! Cfr. Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 4, q. 2, n. 7. Duns Escoto no era el primero en usar este par: M. D. Chenu, *Les "philosophes" dans la philosophie chrétienne médievale*, en *Revue des sciences philosphiques et theologiques*, 1937, pp. 27-40; del mismo modo, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, p. 264; pero esta distinción no cumple la misma función en las dos doctrinas, y, a decir verdad, ella tiene sólo parcialmente el mismo sentido. En Tomás de Aquino (*In II Sententiarum*, Prol.), los filósofos consideran las naturalezas en sí mismas; el teólogo las considera como surgidas de Dios y en retorno hacia Él: simple distinción de dos ciencias

carecer de razón el hecho de que en sus manos ella haya llegado a ser lo que se ve que es. Duns Escoto no desea ningún mal a los filósofos. Si en alguna ocasión les ha dirigido algún agravio, es un hecho extraño, y se dirigía menos a ellos que a tal o cual de sus errores. Tampoco les atribuye, recordemos, una doctrina común que sería "la filosofía", y que él denunciaría como falsa o que se dedicaría a refutar. Con gran capacidad de abstracción de esencias en metafísica, donde ellas se encuentran en lo suyo propio, Duns Escoto piensa concretamente lo particular. Se lo ve atravesado por un escrúpulo histórico bastante extraño en la Edad Media, y que se ve obrar en su manera tan personal y tan escrupulosa de interpretar el pensamiento de otro, pero es intransigente tanto con una metafísica del determinismo y de la necesidad universal, cuanto con una psicología y una noética en las que el intelecto sólo pueda por derecho aprehender al ser a través de la sensibilidad. Duns Escoto no dice que este sea el error de "la filosofía", pero tampoco se contenta con decir que sea un error particular de tal o cual filósofo. Es el error de los filósofos. Cuando el teólogo los encuentra en este terreno, el conflicto no deja de estallar: *hic est controversia inter philosophos et theologos*. ¿Por qué entonces, si no estas dos doctrinas, al menos estos dos campos?

En lo que concierne al primer punto, la respuesta es simple, y muchos historiadores de Duns Escoto lo han visto muy bien. Hacia 1300, un teólogo se hallaba con respecto al decreto de 1277 poco más o menos en la misma situación en la que se hallaban los de nuestro tiempo después de la condena del modernismo. En realidad, el decreto de Étienne Tempier había sido una llamada a la tradición. Un gran número de las proposiciones condenadas, en tanto que tomadas de las doctrinas filosóficas de Aristóteles y de sus intérpretes árabes, se ofrecía al espíritu como una lista de *errores philosophorum*, de manera que el grupo de los "filósofos" se encontraba constituido de hecho, a decir verdad de manera algo laxa, pero fácilmente reconocible por este rasgo: todos admitían, bajo una forma u otra, que la Causa primera actúa por necesidad de naturaleza, y que esta necesidad se propaga progresivamente, a partir de la primera Inteligencia creada, hasta nuestro mundo sublunar. Ciertamente, la presencia de una materia ella misma eterna introducía en este mundo un elemento de "disformidad", de azaroso y de accidental, pero toda libertad estaba excluida de él, y, con ella, el tipo de contingencia que ella introduce en el mundo. De este modo habían pensado los "filósofos", y se los reconocía en primer lugar por este signo. Duns Escoto mismo tomaba demasiado de ellos como para creer que no había nada de verdad en su obra, y acabamos de recordar con qué escrupulosa aten-

---

por sus objetos; en Duns Escoto, los filósofos son aquellos que, considerando sólo las naturalezas en sí mismas, han tendido naturalmente a pensar sólo en términos de necesidad, en detrimento de la libertad.

ción se negaba a atribuirles errores que nada probaba que hubieran cometido; pero ellos habían cometido éste, que era grave, y toda su visión del mundo estaba viciada por él[13].

Es destacable que Duns Escoto no los haya designado con un epíteto filosófico que los hubiera distinguido de los otros filósofos; los "necesitaristas" por ejemplo. Para él, son simplemente "filósofos", y aquellos que se oponen colectivamente a su actitud, se llaman a sí mismos "teólogos". ¿Es interpretar arbitrariamente esta actitud concluir que Duns Escoto pensaba que a los ojos de los teólogos el universo se presentaba bajo otro aspecto que a los ojos de los filósofos? Ahora bien, ¿qué había entre unos y otros, sino la revelación cristiana? Pareciera que, en su espíritu, la revelación de las Escrituras había implicado, para quien buscaba la intelección de la fe, un importante desplazamiento de perspectiva acerca del mundo, su origen y su estructura. A la visión del universo que tienen los filósofos se opone la que tienen de él los teólogos. Lo hemos constatado en numerosas ocasiones, pero para que nuestras reflexiones se apoyen aquí también en un hecho preciso, agreguemos a los precedentes un caso que no hemos tenido ocasión de citar.

Por otra parte, es un caso célebre, muchas veces explotado contra Duns Escoto por aquellos que le atribuyen una doctrina de la "doble verdad". Se trata de un problema puramente teológico: ¿puede la naturaleza ser causa eficiente de la resurrección? En otras palabras: ¿puede la resurrección ser producida por una causa puramente natural? Planteada en términos técnicos, la cuestión equivale a saber si, en la naturaleza, una potencia activa corresponde a la potencia pasiva de ser resucitado que tiene el cuerpo. Si se responde que sí, la naturaleza será capaz de resucitar a los muertos el último día; si se responde que no, no lo será.

Duns Escoto mismo no responde en principio ni sí ni no. Algunos creerían poder responder que sí, en nombre de la razón filosófica, fundándose en la siguiente proposición de Aristóteles: a toda potencia pasiva corresponde en la naturaleza una potencia activa propia. Por lo tanto, si el cuerpo es resucitable, existe en la naturaleza una fuerza capaz de resucitarlo. A lo cual Duns Escoto responde una vez más: "dico quod aliter huic respondetur secundum philosophos et aliter secundum theologos". En los filósofos, no sería absolutamente verdadero que a cada potencia pasiva natural corresponda una potencia activa natural, puesto que los seres que han alcanzado su perfección natural están ahí bien ordenados para recibir más perfección aún, que la que tienen, pero no existe potencia activa natural para dársela. Esto no trae como consecuencia que exista una potencia pasiva de este tipo exista en vano en la naturaleza, ya que si

[13] No pretendemos que Duns Escoto haya ignorado los términos abstractos *philosophia* y *theologia*. Ya los hemos encontrado, y se leerán textos precisos donde él los opone, pero en su opinión representan menos esencias abstractas que la obra de los filósofos y la obra de los teólogos.

ningún agente natural puede hacerla pasar al acto, puede al menos disponerla a recibir un acto de este tipo. Y esto no es degradar la naturaleza, sino más bien honrarla, como lo hemos dicho al comienzo de esta obra. La proposición es por lo tanto verdadera, según los filósofos, solamente en el sentido en que a toda potencia pasiva corresponde una potencia activa *natural*. No se trata en ellos de lo que una causa sobrenatural podría añadir a la naturaleza. Esto no entra en su perspectiva, pero es importante ver exactamente por qué.

Si los filósofos nunca imaginaron que la naturaleza, aun en los seres en los que ella alcanza su perfección, pueda ser elevada a un estado aún superior, es precisamente porque a sus ojos la perfección misma de la naturaleza es para ella un límite infranqueable. La naturaleza perfecta es todo lo que ella puede ser, no solamente en virtud de sí misma, sino en virtud de su causa, pues si ésta pudiera darle aún más, siendo ella misma natural, no podría no hacerlo, y por lo tanto lo haría.

Alcanzamos aquí el punto crucial, al cual no es posible retornar en demasía, porque él esclarece la actitud constante de Duns Escoto en estos temas. Según los filósofos, la naturaleza es todo lo que ella puede ser, "quia secundum eos ita causat Deus naturaliter et necessitate naturali in suo ordine causandi sicut agens creatum". Este punto decide todo. Para espíritus que ven el universo entero, incluido ahí su causa primera, como sometido a la necesidad, todo lo que puede ser, ha sido o será, y será siempre exactamente lo que puede ser. Dicho de otra manera, ninguna potencia pasiva actualizable por una causa natural permanecerá sin ser actualizada. ¿Pero *secundum theologos*? "Según los teólogos, decir que a toda potencia natural pasiva corresponde una potencia natural activa, es una proposición falsa, puesto que en los seres superiores la naturaleza es capaz de más perfección que aquella a la cual sólo se extiende el poder de la potencia natural activa". Y prestemos mucha atención a lo que sigue: "Esta potencia pasiva no existe sin embargo en vano, ya que ella puede ser reducida al acto tanto por un agente libre como por un agente natural; si se trata de actuar fuera de él, el agente libre es también más eficaz y tiene más poder que el agente natural, porque es infinito, lo cual no es el agente natural. Esta proposición debe entonces ser entendida como sigue: a toda potencia pasiva natural corresponde una potencia, sea natural o libre, que la reduce al acto; y esto lo concedo"[14].

Esforcémonos en primer lugar por resumir sin comentar: 1º: existe una posición de los "teólogos", distinta de la que tienen los "filósofos"; 2º: ella consiste en poner la primera causa como un agente libre; 3º: este agente es libre porque es infinito. A la inversa: 1º: existe una posición de los "filósofos", distinta de la que tienen los "teólogos"; 2º: ella consiste en poner la primera causa como un agente necesario; 3º: este agente es necesario porque no es infinito.

---

[14] Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 43, q. 3, n. 18.

A menos que se renuncie a interpretar el pensamiento de un autor a partir de sus textos, esta doctrina es ciertamente escotista, ya que el Doctor Sutil, que se muestra aquí tan directo, simple y claro como es posible, la ha afirmado en numerosas ocasiones. En realidad, cada vez que él ha debido definir la posición propia de los teólogos en presencia de la de los filósofos. Recordemos solamente que los filósofos se han elevado a la noción de un Dios infinito en potencia, pero no a la de un Dios infinito en ser, que es el punto en cuestión.

A partir de aquí, se debe necesariamente interpretar, y dado que esta interpretación decidirá el sentido de conjunto de la doctrina de Duns Escoto, o, si se prefiere, del espíritu del escotismo, el historiador está llamado a tomar una decisión importante. Queremos confiar en que se lo excuse de justificarla tan claramente como sea posible a fin de permitir que otros, si él se equivoca, vean más fácilmente dónde se ha equivocado. Por otra parte, él mismo tiene derecho a esperar algo de ellos. Para nosotros el problema no es saber qué nos gustaría que Duns Escoto hubiera pensado, sino, según los textos que tenemos a nuestra disposición, qué es lo que efectivamente ha pensado. Otra interpretación, aun si es preferible por otras razones, debería concordar tanto o mejor con los textos para ser preferida.

Excepto ilusión de nuestra parte, nuestra interpretación de Duns Escoto consiste en repetir simplemente lo que él ha dicho: *poner a Dios como un ser infinito y libre es un planteamiento de teólogo*. Tal es, nos parece, el principio de los principios, y él decide todo. Por ello mismo, el detalle de sus consecuencias exige nuestro análisis, pero ya exigía el de Duns Escoto.

Se encuentra una notoria confirmación de la rectitud de este punto de partida en el hecho, absolutamente cierto, de que el *ens infinitum* es en Duns Escoto el sujeto propio de nuestra teología. Si el ser infinito es el sujeto propio de la teología, es imposible hablar de él sin adoptar la posición propia del teólogo. Todo lo que se dice del ser infinito es propiamente teológico. A la inversa, se puede constatar de hecho que los filósofos nunca han hablado de ello, y el hecho concuerda aquí con el derecho, ya que el sujeto de su ciencia no es el ser en tanto que infinito, sino el ser en tanto que ser. El primero es un ser singular, el segundo es el ser común. Por tanto, no se alcanzará el primero por simple profundización del segundo. No son objetos de la misma naturaleza ni del mismo orden, y precisamente por ello Duns Escoto ve una distinción radical entre el saber del filósofo y el del teólogo.

Si la infinitud del Primero es el fundamento inmediato de su libertad, toda conclusión fundada en la libertad de Dios es ella misma teológica. La consecuencia parece inevitable, y ella también encuentra una confirmación notoria en el conjunto de la doctrina: dado que la infinitud preside todas las operaciones de Dios *ad intra*, la libertad que se sigue de ello preside todas las operaciones *ad extra*. A la inversa, se puede constatar de hecho que los filósofos siempre han

sometido la acción divina a la necesidad. Si hubieran hablado del Primero como infinito en ser y libre en su acción, no hubieran hablado como “filósofos” sino como “teólogos”[15].

Estas dos grandes líneas son simples, claras, indudables, pero debemos esforzarnos por no prolongarlas más allá de lo que Duns Escoto lo ha hecho. Es arbitrario inferir de ahí que, para Duns Escoto, la misma proposición podía ser verdadera en filosofía y falsa en teología, o a la inversa. Él mismo nunca ha dicho nada de eso, y se puede ver fácilmente por qué no lo pensaba. Los “filósofos” a los cuales Duns Escoto opone los “teólogos”, no son los malos filósofos, sino Aristóteles y Avicena: los mejores y los que admira más. Estos hombres han ido tan lejos como era posible en el camino de la filosofía: han probado la existencia del Primero, han establecido que es causa primera y que su poder es infinito. Todo esto, que es verdadero para el filósofo, lo es también para el teólogo, y es mucho. Sin duda, no han sabido que el primero es infinito en ser y que es libre; de ahí su conclusión de que está determinado en su acción, pero esta no es una verdad filosófica; es un error nacido de la ignorancia con respecto a lo que saben los teólogos. Para no cometer ningún error filosófico, los filósofos deberían haber dicho solamente que el Primero es la causa eficiente infinitamente poderosa de todo lo que es, y detenerse ahí.

En cambio, no se justifica a Duns Escoto al responder a esta acusación: “Él dice solamente que hay contradicción, en lo que concierne al poder de Dios y al modo de su acción, entre los teólogos y algunos antiguos filósofos que no eran cristianos”[16]. No es el estilo del alegato el que nos interesa –defender a Duns Escoto importa menos que comprenderlo– pero es lamentable que, so pretexto de justificar su posición acerca de este punto central, se la elimine. Que los filósofos de la antigüedad no hayan sido cristianos, es una tautología. Lo que retiene la atención de Duns Escoto es el hecho de que la posición común de estos paganos sea distinta a la posición común de los cristianos. ¿Por qué llamarlos “filósofos”? Porque a partir del cristianismo ya no hay más filósofos que sean sólo filósofos. Un cristiano que especula sobre el universo, aun cuando utilice la filosofía, ya no lo hace como filósofo, sino como teólogo. Por ello, por otra

---

15 En su *Ensayo sobre el voluntarismo de J. Duns Scot*, p. 57, Joaquín Carreras y Artau hace esta penetrante observación; “La distinción que hemos señalado entre estos dos órdenes de verdades, las filosóficas y las teológicas, constituye a la vez la línea de separación entre las dos tendencias fuertemente acusadas de su doctrina: el racionalismo y el voluntarismo”. Ninguna fórmula –las nuestras no más que las otras– puede definir exactamente una posición que el mismo Duns Escoto no ha definido, pero aunque ella también se presta a discusión, ésta procede ciertamente de una intuición justa. A los ojos del mismo Duns Escoto, los “filósofos” son ciertamente intelectualistas, y, a la inversa, el “teólogo” es ciertamente un defensor de la libertad y de la voluntad.

16 P. Minges, *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica*, II, p. 581. Minges argumenta contra Erdmann, in periodico; *Theologische Studien und Kritiken* (1863), p. 413.

parte, Duns Escoto controla tan de cerca a Avicena cuando éste se jacta de demostrar como filósofo conclusiones inaccesibles a la filosofía como tal. Averroes había reprochado amargamente a su predecesor mezclar la teología con su filosofía; Duns Escoto le dirige el mismo reproche, pero con un espíritu totalmente diferente. Para Averroes, todo lo que se mezcla de teología en la filosofía, se queda en retórica; para Duns Escoto, lo que Avicena había mezclado en la suya podía en ocasiones ser verdadero, pero él abusaba y corría el riesgo de abusar de los otros haciéndola pasar por la filosofía. Un verdadero teólogo no tolera que un filósofo pretenda haber descubierto por sí solo lo que siempre hubiera ignorado si no lo hubiera aprendido de la religión[17]. No basta con responder que se trata aquí de una contradicción entre los teólogos y Aristóteles o algunos de sus discípulos, "pero no entre la teología y la filosofía en tanto que tales"[18]. Cuanto más se insiste en el hecho de que Duns Escoto no opone aquí filosofía y teología, más curioso se hace que las tesis que opone sean tan regularmente las de los "filósofos" y las de los "teólogos".

A decir verdad, aunque el mismo Duns Escoto no deje de nombrarla[19], no hay lugar para hacer en él una lista de problemas que competen a "la filosofía" por oposición a "la teología". Desde el punto de vista del método, es evidente, dado que la técnica de la demostración sigue siendo en todas partes la misma. Desde el punto de vista de las cuestiones mismas, el problema es de una extrema complejidad, porque el pensamiento de Duns Escoto se mueve en el interior de un marco donde los alegatos de sus defensores no se insertan siempre mejor que los reproches de sus críticos. Al preguntar si existe una filosofía de Duns Escoto, planteamos un problema ajeno al pensamiento de Duns Escoto[20]. Para

---

[17] "Tales igitur, qui sic dicunt, miscent philosophiam cum theologia". Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, IV, d. 49, q. 5, n. 6. Cfr. el texto análogo ya citado, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 1, n. 12, donde Avicena es directamente puesto en cuestión. Duns Escoto no se contradirá de ninguna manera al alabar en otro lugar a los Doctores que finalmente han explicado la Escritura "immiscendo philosophiam scripturae Sacrae, quod sine dubio multum valet, et praecipue metaphysicalia, ut veritas Scripturae de Trinitate et Intelligentiis abstractis intelligatur" (*Opus Oxoniense*, III, d. 24, n. 16). Es lo que él mismo no ha dejado de hacer, pero "immiscendo" quiere decir aquí "introducir en", y no "mezclar con". Él precisa de inmediato, por otra parte, que cuando una premisa es objeto de fe, la conclusión sigue siendo una conclusión de fe, sea cual fuere la cantidad de filosofía que se introduzca en el argumento. Con mayor razón el todo permanece como teológico.

[18] P. Minges, *J. D. Scoti doctrina philosophica et theologica*, II, p. 582.

[19] Ver c. 1, pp. 76-88.

[20] De ninguna manera pretendemos poner en duda que sea legítimo hablar hoy de "filosofía escotista"; simplemente decimos que, excepto la lógica, casi todo lo que se incluya ahí será extraído de los escritos donde Duns Escoto mismo se expresaba como teólogo, con la plena con-

nosotros, todo lo que se puede demostrar racionalmente y sin apelar a la revelación, entra por derecho en lo que denominamos "la filosofía". Por lo tanto, se debe poder extraer del *Opus Oxoniense*, como lo hemos hecho, lo que Duns Escoto dice del ser infinito como tal y atribuirlo a la "filosofía de Duns Escoto". Sin embargo, las cosas se dan en él de una manera totalmente distinta, y los elementos principales de la posición que él mismo ha adoptado pueden ordenarse de la siguiente manera: 1º: la prueba de la existencia de un "ser infinito", y por lo tanto libre, es obra del teólogo; 2º: esta prueba es administrada por la razón natural utilizando métodos del metafísico; 3º: existen verdades racionalmente demostrables, desconocidas para los filósofos, que pueden ser metafísicamente establecidas por el teólogo. Este último punto no es una inferencia. Hemos encontrado esta aserción bajo la pluma del mismo Duns Escoto, y ha llegado el momento de darle su sentido pleno, es decir, de tomarla simplemente al pie de la letra: los filósofos han dicho muchas cosas que no se pueden probar por la razón natural, y se pueden probar por ella muchas cosas que ellos no han dicho[21]. Este punto es cierto, pero es desviarse del recto camino escotista concluir a partir de él que, dado que sólo el teólogo prueba estas verdades, ellas no son racionalmente demostrables. Lo contrario es verdadero. Duns Escoto prueba la existencia del ser infinito por la sola razón natural, pero es una conclusión teológica desconocida para los filósofos, pues, si la hubieran conocido, hubieran sabido que Dios es libre. A la inversa, "philosophi non potuerunt per rationem naturalem concludere Deum posse contingenter causare"[22], pero esto no impide al teólogo dar la demostración. Podría desearse una situación menos compleja, pero ella es así, y el historiador sólo puede aceptarla en su complejidad.

Por otra parte, es lícito querer hoy precisarla, formularla de otro modo, o aun prolongarla, pero a condición de salir de la historia y a riesgo de salir del escotismo de Duns Escoto. Para intentarlo evitando este último escollo, sería preciso examinar al menos los puntos siguientes. ¿Por qué estas verdades puramente racionales han sido descubiertas por teólogos cristianos? ¿Por qué, aunque naturalmente cognoscibles, siguen siendo la clave de *nuestra* teología? ¿Cómo es posible, si la existencia de un ser infinito y libre es racionalmente demostrable, que los filósofos no la hayan conocido y que su prueba se deba a los teólogos, cuando es tan difícil citar un texto de la Escritura donde el ser divino sea explícita y directamente calificado como infinito en tanto que ser? Sólo se trata aquí,

---

ciencia de la distinción que este título introducía entre él y "los filósofos". No negamos que se tenga el derecho de dividir su doctrina en "filosofía" y "teología", sino que esta división sea de él.

[21] Ver el primero de los dos textos inscritos como epígrafe del presente volumen.

[22] Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, I, d. 42, n. 3; t. 1, p. 1267, especialmente: "Praeterea si philosophi posuerunt Deum esse necessario agentem, sicut videntur multi eorum sensisse et posuisse…", etc.

por supuesto, de las conclusiones escotistas que no presuponen ningún artículo de fe. Se pregunta simplemente cómo es posible que ellas hayan nacido en una teología cristiana y que nuestra teología las haya mantenido ahí. La historia sólo puede brindar los datos del problema. Corresponde a los filósofos resolverlo, y, si les place, a los teólogos.

Para plantearlo en el marco fijado por el mismo Duns Escoto, sería preciso en primer lugar recordar que, tal como él las ha concebido, las ciencias conforman una jerarquía de estadios superpuestos y que no se comunican de ningún modo. Si él simplemente hubiera enseñado que la misma verdad no puede ser objeto de fe y de ciencia al mismo tiempo y bajo la misma relación, Duns Escoto no se distinguiría en nada de santo Tomás en este punto, pero él va más lejos, ya que se niega a admitir que nuestra filosofía esté subalternada a nuestra teología, de manera que se pueda creer en una ciencia subalternante lo que se considera como saber en la otra. No solamente Duns Escoto cree que en esto Tomás de Aquino se contradice[23], sino que rechaza esta posición en nombre de la distinción de las ciencias tal como él mismo la entiende, lo cual nos importa más.

Por otra parte, para comprenderlo basta con recordar el Prólogo del *Opus Oxoniense*, donde las ciencias se dividen y subdividen en razón de sus objetos. Se distinguen entre ellas menos por las causas que nos las hacen conocer que por el objeto propio de cada una de ellas y el modo de conocimiento del intelecto que la conoce. Los Bienaventurados tienen su teología, cuyo objeto es Dios intuitivamente conocido: el conocimiento que tienen de Él no es causa esencial de nuestra teología, cuyo objeto es el ser infinito, y por lo tanto distinto de la esencia divina, y que por otra parte no se alcanza sin la fe. A su vez, nuestra teología no es en nada causa esencial de nuestra metafísica, puesto que el objeto de ésta última no es el ser infinito, sino el ser en tanto que ser tal como lo alcanza nuestro intelecto en su estado presente. Desde este punto de vista, la subalternación tomista de las ciencias es sólo un artificio, o bien es falsa. Es un artificio si con ello simplemente se dice que en presencia de objetos diferentes, intelectos situados en estados diferentes pueden tener conocimientos diferentes. Es falsa si de ello se concluye que uno de estos conocimientos pueda ser causa de uno cualquiera de los otros. Un teólogo no sabe la teología porque los Bienaventurados conocen sus principios; en ese caso, cualquiera podría sostener que sabe geometría porque cree que los geómetras la saben[24].

---

23 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 24, q. unica, n. 4. Cfr. Tomás de Aquino, *STh* I q1 a2 resp., y *STh* II-II q1 a5.

24 Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 24, q. unica, n. 6. Cfr. n. 22: "Ad secundum dicendum quod non sequitur quod perspectivus", etc.

De ahí se sigue necesariamente que en esta vida, el hombre no puede tener, en sentido estricto, una ciencia de los objetos de fe que le son revelados[25], pero también resulta de ello que nuestra metafísica en tanto que tal no puede recibir su luz de nuestra teología. Lo que ahí se incluyera de teología seguiría siendo teología, sin transformarse nunca en metafísica. Finalmente, desde este punto de vista totalmente general, se entiende que Duns Escoto haya pensado el problema en términos de la disyuntiva *philosophi-theologi*. Imposible ser uno y otro a la vez y bajo la misma relación, u ocupar simultáneamente los dos estadios. ¿Cómo aquel que busca conocer el ser en tanto que infinito aprendería algo de aquel cuya vocación misma es estudiarlo sólo en tanto que ser? No hablan de lo mismo, y, aun si lo hicieran, no lo harían de la misma manera.

Estos datos estarían incompletos si se ignoraran los que aparecen en el otro extremo del problema, cuando se lo plantea desde el punto de vista del metafísico. Recordemos brevemente los principales. Es natural al hombre, unión de un alma y un cuerpo, sólo conocer por conceptos abstraídos de lo sensible o por intuiciones de estas abstracciones. Lo que no es natural, es que el hombre no disponga además de intuiciones directas de lo inteligible. Son estos dos hechos de experiencia, tan ciertos uno como el otro. El primero se explica por la naturaleza del hombre y la solidaridad natural del intelecto y la sensibilidad en un ser de esta especie. El segundo sigue siendo inexplicable desde el punto de vista del intelecto mismo, que, precisamente en tanto que intelecto, es de suyo capaz de intuiciones directas de lo inteligible. Se pregunta entonces por qué, si es capaz de ello por derecho, no lo es de hecho. Duns Escoto ha sugerido en numerosas ocasiones estas respuestas: porque Dios lo quiere así, sin duda como castigo por el pecado original.

---

[25] Habría contradicción en sostener lo contrario: “secundo patet ex parte impossibilitatis habituum: nam ad scientiam proprie dictam requiritur evidentia objecti; evidentia autem objecti repugnat fidei, quae est de non visis. Ideo dico quod scientia et fides non possunt simul esse in eodem et hoc respectu ejusdem”. Duns Escoto, *Reportata Parisiensia*, III, d. 24, q. unica, n. 22. Esta conclusión no plantea ningún problema en el caso del dogma de la Trinidad, que sólo pertenece evidentemente a la competencia del teólogo. Son verdades “quae videntur maxime theologicae, et non metaphysicae, ut *Deus trinus* et *Pater generat filium*” (*Opus Oxoniense*, Prol., q. 4. *In Metaphysicam*, a. 5, n. 32; t. 1, p. 105). ¿Pero qué hacer con aquellas que no son *maxime theologicae*? Pues existen, especialmente estos *essentialia* de Dios de los cuales no podemos conocer mucho en metafísica. Se debe responder a esta cuestión lo que ya nos ha dicho Duns Escoto, y que recordamos: las ciencias se distinguen por sus objetos; por lo tanto, aún si “essentialia plurima possunt a nobis in metaphysica cognosci” (*Opus Oxoniense*, Prol., q. 4, a. 5, n. 32; t. 1, p. 105), el conocimiento que tenemos de ello sigue siendo relativamente metafísico, pero es absolutamente teológico, porque trata acerca de Dios. La misma proposición no puede pertenecer a la vez a las dos ciencias *porque ellas no hablan de lo mismo*.

Sea cual fuere la explicación, el hecho subsiste, y trae consigo importantes consecuencias en filosofía. En primer lugar, de hecho, nuestro conocimiento natural está mutilado. Si se piensa en lo que sería la metafísica para un intelecto que ejerce intuiciones inteligibles, se verá cuánto difiere *nuestra* metafísica *a posteriori* de la ciencia *a priori* y por la causa que podría ser. Luego, y es lo más grave, no sabemos nada de esto. Digamos al menos que todo conspira para ocultárnoslo, ya que en tanto que ningún hombre viviente ha experimentado otro estado que aquel en el cual nos hallamos, tampoco creemos que nuestro estado natural pueda ser otro. Por ello, el mismo Aristóteles, *qui nullum alium statum expertus erat*, ha enseñado siempre que la quididad abstracta de lo sensible es el objeto propio de nuestro intelecto. Muchos filósofos lo han seguido en este punto, y aun algunos teólogos cristianos que en esto estuvieron mal encaminados[26].

Pues esto no es verdad. Aunque nuestro intelecto deba en adelante abstraer todo su inteligible de los datos sensibles, sigue siendo, como intelecto, capaz por derecho de intuición inteligible. Por ello mismo, su objeto propio, que es por otra parte el de la metafísica, no es el ser conocido a partir de lo sensible, sino el ser simplemente tal, y en su indiferencia total con respecto a lo sensible y a lo inteligible. Concebido de esta manera, el ser lleva un nombre: es el ser unívoco, objeto primero del intelecto y en consecuencia también de la Filosofía Primera. La univocidad del ser subsiste, en nuestra metafísica, como la marca de una aptitud para la intuición inteligible que no podemos ejercer. Toda la concepción escotista de la metafísica, con las doctrinas del ser, del alma, del intelecto y del conocimiento humano que están ligadas a ella, son inseparables de la certeza de que algunos poderes de nuestro intelecto se hallan mutilados en el presente, y de que el hombre es capaz de un estado mejor que aquel en el cual estamos ubicados hoy.

¿Cómo lo sabe Duns Escoto? Porque, como cristiano, sabe que el hombre fue libremente llamado por Dios a un estado donde la intuición de lo inteligible le será necesaria, lo cual le sería imposible si fuera esencialmente incapaz de ella. La haya ejercido o no, el hombre la ejercerá un día, y si se quiere que sea el hombre quien la ejerza, es preciso que esta aptitud esté desde el presente inscrita en su naturaleza. El teólogo es quien lo sabe. ¿Podía un puro filósofo saberlo por derecho? Sin ninguna duda, ya que para esto le bastaba comprender que el

---

[26] Nos excusamos por insistir en este punto, pues es capital para la interpretación del escotismo. El hombre ya no está en su estado normal, y el ejemplo de los más grandes filósofos sugiere que la sola razón natural nunca ha podido saberlo: "Praeterea tunc posset cognosci per rationem naturalem hunc statum non esse naturalem; quia manifestum est nunc esse rebellionem in potentiis inferioribus, et, per te, non potest esse, nisi corrumpatur rectitudo voluntatis: consequens est inconveniens, quia praeclaris simi philosophi ad hoc pertingere non potuerunt". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, II, d. 29, q. unica, 3; t. 2, p. 739.

intelecto, precisamente en tanto que intelecto, es por derecho *capax totius entis*. Aristóteles hubiera podido sospechar que un intelecto, precisamente en tanto que intelecto, no podría tener un objeto más restringido que el de las Inteligencias separadas. Si lo hubiera visto, lo habría dicho. Pero no lo ha visto. Sin embargo, un filósofo lo ha visto: es Avicena, y justamente porque ha mezclado la religión con su metafísica. Al querer que el hombre fuera capaz de contemplación inteligible después de la muerte del cuerpo, Avicena ha visto bien que, para que pudiera ser así, sería preciso que nuestro intelecto fuera esencialmente capaz de todo el ser, tanto inteligible como sensible. Hemos retornado aquí al mismo problema, con la diferencia sin embargo de que esta vez el conocimiento filosófico total se encuentra cuestionado con y por la metafísica. ¿Cómo llamar a este saber racional que sólo toma conciencia de su verdad en el entendimiento de un teólogo y con ocasión de una teología? ¡El nombre que se desee! No es el nombre lo que importa, sino la cosa. En cuanto al mismo Duns Escoto, ¿por qué le habría nombrado? Él sabía demasiado bien que todas sus palabras en la materia eran palabras de teólogo.

Tal fue, nos parece, la actitud general de Juan Duns Escoto con respecto a la filosofía. Fue más bien una actitud ante los filósofos mismos. Se encuentra una señal alentadora de que esta interpretación no está tan alejada de la verdad en aquellas contradicciones en las que se acusa a Duns Escoto de haber caído precisamente porque se pierde de vista aquella interpretación. Parece entonces que el Doctor Sutil ha confundido a menudo filosofía y teología, pero también que las ha separado irremediablemente. El mismo teólogo que pretende demostrar por razones necesarias la posibilidad de un Dios uno en tres personas, impugna que el metafísico sea competente para demostrar la omnipotencia del ser infinito, y también, en rigor, su existencia, lo cual, por otra parte, él mismo se apresura a demostrar por los principios de la razón natural, ¡precisamente porque plantea el problema como teólogo! En tanto que se intenta resolver el problema por una distinción de los objetos formales de la metafísica y de la teología, las contradicciones surgen por todas partes, y con ellas controversias donde las respuestas casi no valen más que las objeciones. El mismo Duns Escoto se ha mantenido en otro plano. De acuerdo con su noción de la teología concebida como una ciencia esencialmente práctica, lo que le interesa es la situación concreta del filósofo o del teólogo, y lo que percibe desde este punto de vista es la situación privilegiada, aun en materia de razón, del teólogo con relación al filósofo. Ninguno sino él puede estar en el origen de esta notable palabra: "ex puris naturalibus multi catholici doctores perfectiorem conceptum habuerunt de Deo quam aliquis philosophus"[27]. Se llamará como se desee a este conocimiento de

---

[27] Decimos "en el origen", pero no que Duns Escoto mismo lo haya escrito. Esta fórmula se encuentra en la colección apócrifa *Quaestiones miscellaneae de formalitatibus*, q. 5, n. 34; Vivès, p. 402.

Dios por el cual el doctor católico prevalece, *ex puris naturalibus*, sobre tal o cual filósofo. ¿Teología natural? Pero, si es natural, cabe preguntarse por qué sería privativo del teólogo. ¿Simplemente teología? Pero, si es teología sin más, no se ve de qué manera este conocimiento puede ser *ex puris naturalibus*. Es mejor reconocer una vez más que el pensamiento de Duns Escoto no se mueve en este terreno. Quien quiera apoyarse en tal terreno, ya no obtendrá de él ninguna respuesta. Quizá hasta perderá de vista el sentido verdadero de la inmensa empresa de la cual sólo hemos obtenido visiones parciales y fragmentarias: el esfuerzo de un teólogo cuya razón ni rechaza a la fe su concurso ni se sorprende de ver mejor con su luz. Algunos más informados que nosotros dirán si el verdadero Doctor Sutil fue este u otro, pero a menos que Cavellus, Mauricio du Port y Wadding se hayan equivocado completamente acerca del pensamiento profundo del maestro, estaríamos sorprendidos de que el Doctor Sutil les aparezca muy diferente del que sus grandes intérpretes de antaño han fielmente servido e íntimamente conocido.

Es verdad que ignoramos cómo se plantearon para ellos los problemas, y esto tampoco carece de importancia, puesto que si los acontecimientos dependen del tiempo en el que ocurren, su historia depende de aquel en el cual es escrita. De Descartes a nuestros días, se ha creído que, dado que los doctores de la Edad Media eran teólogos, sus obras no contenían ninguna filosofía. Era un error, ya que la filosofía no ha dejado de vivir y transformarse gracias a su especulación teológica. El hecho de que en el siglo XVII Descartes y Leibniz hayan decidido considerar como filosóficas tesis que hasta entonces se habían calificado como teológicas, no ha cambiado su naturaleza. O bien ellas no se convirtieron entonces en filosóficas, o ya lo eran. Todas las metafísicas cuyo Dios no es griego, sino cristiano, deberán ser descalificadas por el mismo título que las teologías de la Edad Media, si se quiere considerar como filosóficas sólo las doctrinas que no están afectadas por haber brotado del suelo cristiano. ¿Cuántas de ellas quedarían? Corresponde a quienes sostienen esta tesis hacer la cuenta. Es un poco sorprendente que continúen sosteniéndola sin haber intentado contarlas.

A la inversa, las necesidades de la apologética han modificado algo, en nuestros días, esta perspectiva. En un tiempo en el que tantos filósofos se mantenían alejados de toda teología, los teólogos han querido mantener el diálogo con ellos. De ahí un interesante esfuerzo por extraer de cada teología de la Edad Media lo que contenía de elementos filosóficos, esta vez ya no para relatar la historia de aquello en lo que se habían convertido las ideas filosóficas del siglo XIII, sino para hacer de ellas "filosofías". Nos encontramos entonces con esta curiosa paradoja: las filosofías obtenidas de este modo sólo parecen originales, vivas y creativas en los puntos en los que estuvieron verdaderamente involucradas en una teología. Se lo podría ver fácilmente en lo que concierne a Tomás de

Aquino, y no es menos evidente en lo que concierne a Duns Escoto. Uno y otro han utilizado técnicas filosóficas en préstamo, pero ni el pensamiento de Tomás de Aquino es el de Averroes, ni el pensamiento de Duns Escoto es el de Avicena. Ellos no han concebido a Dios, ni al origen del mundo, ni a la naturaleza del ser, ni a la del hombre, ni al conocimiento intelectual, ni al acto voluntario, ni a la ley moral como estos filósofos. Cuando toman su lengua, se sirven de ella para decir otra cosa, y una de las sorpresas de la historia es ver pasar en las filosofías del siglo XVII, en rebelión contra la teología, tantas conclusiones obtenidas en el siglo XIII por teólogos que nunca quisieron ser otra cosa. Desde Descartes hasta el existencialismo ateo de nuestros días, el racionalismo filosófico ha vivido confortablemente del capital metafísico acumulado por los teólogos de la Edad Media, y por ello, sin duda, al entrar a su vez en el mismo juego, algunos cristianos de nuestro tiempo creen útil hablar como si las filosofías a las que recurren carecieran de relación esencial con el clima cristiano en el que nacieron. No es sorprendente que nuestra actitud presente retroceda al pasado cristiano cuya historia escribimos, pero la situación no deja de crear anacronismos que sería mejor evitar.

Se ofendería a más de un teólogo de hoy diciéndole que no es un filósofo; se hubiera sorprendido al menos a Duns Escoto diciéndole que era uno de ellos. No porque tuviera el menor escrúpulo en instruirse con las doctrinas enseñadas por los filósofos, ni tampoco en hacer uso de ellas; simplemente, no era uno de ellos. También se puede decir que no estaba de ninguna manera dispuesto a dejarse considerar como uno de ellos, ya que su doctrina está completamente dominada por el problema de la salvación. Si él interviene en las metafísicas de Aristóteles o de Avicena, no es para crear una mejor, sino para hacer notar que la razón los desaprueba cada vez que sus conclusiones se oponen a la fe cristiana, que es la única que puede salvarnos.

Por ello mismo, su propia teología siempre se ha definido como una ciencia no especulativa, sino práctica[28]. Duns Escoto llama “práctico” a todo conocimiento que no lleva la especulación más allá de lo que es necesario para determinar las condiciones de acción. El *Opus Oxoniense* se abre con un Prólogo completamente dominado por esta preocupación. ¿Cuál es el fin del hombre? ¿Sólo la filosofía puede hacérnoslo conocer? No, por las razones que hemos visto. Se necesita, por tanto, una teología para instruirnos en ello, y es lo que

---

[28] Esto no quiere decir: un conocimiento especulativo aproximativo y de menor rigor, sino un conocimiento naturalmente capaz de servir de regla de acción. Aquí como en otro lugar, *notitia est notitia tantum;* el que no puede servir de regla de acción es especulativo; el que puede es práctico. Acerca de la importante noción de *praxis*, ver Marianus Müller, O.F.M., *Theologie als Weisheit nach Scotus*, en *Sechste und siebte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie*, Werl. I. Westf., 1934, pp. 33-51.

funda la necesidad de este saber; pero, en cambio, éste sólo está fundado como conocimiento de nuestro fin último y de los medios de los cuales disponemos para alcanzarlo. La teología de Duns Escoto es entonces ciencia práctica en el más alto grado.

De ahí, en último análisis, este primado de la voluntad que se puede observar en la doctrina de Duns Escoto. No del todo en Dios, donde la esencia, la intelección y el amor son mucho más que iguales, dado que, en tanto que uno es el otro en virtud de la dialéctica de lo infinito, ellos son realmente idénticos. Pero nacido de un libre decreto que lo produce con vistas a un fin, el hombre no tiene otra razón de ser que alcanzarlo ni otra razón de conocer que instruirse con los caminos que pueden conducirlo hacia él. Ciertamente, y lo hemos visto lo suficiente, sólo esto ya exige mucha especulación, pero ésta sigue siendo práctica: en primer lugar en cuanto ella determina el único objeto conforme a la volición recta; luego, en cuanto prescribe las reglas a las cuales, para ser saludable, la acción deberá obedecer. En síntesis, *relatio conformitatis et prioritatis*, tales son los dos caracteres de la ciencia que propone a nuestra voluntad su fin último y pone a nuestras voliciones en el camino que nos conduce hacia él.

Se ven converger en este punto los dos errores capitales de los filósofos. Puesto que también ellos han enseñado que el hombre feliz es el que ama a Dios con todas sus fuerzas, pero han concebido como especulativa la felicidad nacida de este amor, y la han concebido como tal porque, a sus ojos, la criatura estaba ligada al creador por un vínculo de necesidad. Es inevitable que lo que nace de un acto necesario de intelección retorne por el intelecto a su origen. Pero admitamos también que la *inteligencia* del Filósofo haya nacido del amor de Dios y retorne a Él por amor; este amor que él pondría en la voluntad de la *inteligencia*, el Filósofo se lo atribuiría en virtud de una necesidad natural, de manera que no tendría la opción entre el bien y el mal. Aun en este caso, el conocimiento del bien seguiría siendo propiamente especulativo, y, por así decir, ostensivo, pues lo que el intelecto mostraría a esta voluntad, ella lo querría necesariamente; él no le mostraría lo que ella debe querer.

La situación del cristiano es muy diferente. Él no solamente tiene necesidad de saber cuál es el fin del hombre en general, algo que el metafísico por sí mismo podría hacerle ver[29]. El cristiano necesita saber cuál es su fin en particular, *Deus ut hic*, y cómo debe actuar en cada caso particular si quiere alcanzarlo. Ante todo, es preciso que el cristiano quiera alcanzarlo por una serie de actos libres, en cada uno de los cuales él sea personalmente responsable, hasta que Dios mismo lo eleve por la gracia a la gloria. ¿Aristóteles nunca había imagina-

---

[29] "Ostensio autem finis in theologia est finis non in universali, sed in particulari, quia ad metaphysicum pertinet illa ostensio in universali". Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 4, a. 5, n. 17; t. 1, p. 92.

do nada de esto? Duns Escoto se ha planteado la pregunta, y su respuesta ilustra de maravillas su actitud general con respecto a los "filósofos". A decir verdad, él no lo cree. Cuando otros teólogos le objetan que, según el Filósofo, la ciencia beatificante es especulativa, y no práctica, Duns Escoto no lo pone en duda. ¿Cómo lo negaría, por otra parte, él, quien ve claramente la lógica del sistema? Un Dios intelecto, y por lo tanto naturaleza, y por lo tanto necesidad y padre de Inteligencias cuya beatitud natural consiste en ser conocidas como necesarias por Él: precisamente éste es el universo greco-árabe donde la naturaleza, la necesidad y la intelección se dan la mano. Sin embargo, aun en este punto donde se juega todo, Duns Escoto no arroja la piedra al Filósofo. "Felicitatem ponit Philosophus speculativam, non practicam": es muy cierto, pero "si hubiera convenido con nosotros que el fin debe poder ser amado libremente, bien o mal, y que sólo puede ser bien amado por un amor conforme a la recta razón, que no le muestra simplemente su objeto sino que le prescribe elegirlo, quizá habría admitido que un conocimiento de este tipo del fin sigue siendo práctico. Luego, si el teólogo debe refutar la premisa menor del Filósofo, es mejor ser lo suficientemente lógico como para refutar también su conclusión que concederle una conclusión que él mismo no establecería si refutara la premisa menor como hace el teólogo"[30].

Si Aristóteles hubiera convenido, con los teólogos, que la beatitud del hombre consiste en gozar eternamente de Dios y que el hombre sólo puede alcanzarla, aun con la gracia, por un acto libre de su propia voluntad, habría admitido quizá, en efecto, que "nuestra teología" es una ciencia práctica, ¡pero ciertamente también habría admitido muchas otras cosas que harían a su doctrina extrañamente semejante a la de Duns Escoto! Este maravilloso encuentro no se ha producido, porque Aristóteles no ha podido conocer el Evangelio. Se lo puede estimar lo suficiente para hacerle la justicia de que, si hubiera cambiado la premisa menor, él habría cambiado también su conclusión; lo que más sorprende al hermano Juan Duns es que otros teólogos tengan tan poca lógica como para mantener su conclusión refutando al mismo tiempo su premisa menor. Y es muy cierto que ellos y él tenían en común esta vez el Evangelio, pero había otras diferencias entre ellos. Cuando Juan Duns imagina un Aristóteles que le hubiera concedido que la beatitud no está finalmente en el conocimiento sino en el amor, ni por un instante cree que, al hacerse cristiano, Aristóteles hubiera podido extraviarse por inadvertencia en los Hermanos Predicadores. Tampoco se pregunta si este hermano Tomás, cuyos curiosos pasos no puede aprobar, no habría encontrado justamente la manera de acoger al Filósofo en la Orden de Santo Domingo. Al hacer tanto por convertir a Aristóteles, Duns Escoto prefiere enrolarlo de inmediato entre los hijos del Pequeño Pobre de Asís. Y se puede

---

30 Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, Prol., q. 4, a. 5, n. 23; t. 1, p. 99.

decir que es un gran milagro, pero, mejor que su lógica, los sueños de la inteligencia develan el amor que la nutre.

Luego de haber citado a los filósofos a comparecer ante el tribunal del teólogo, Duns Escoto mismo, a lo largo del tiempo, ha sido juzgado por otros teólogos, y su gran sorpresa hubiera sido ver su teología criticada tan a menudo por razones filosóficas. El historiador no tiene que tomar partido en este debate, pero puede comprender su naturaleza. La verdad de un teólogo es la de un *intellectus fidei*. Por tanto, ella debe satisfacer dos condiciones: la verdad de la fe y la de la intelección. De ahí se siguen dos órdenes posibles de crítica teológica: ¿respeta la doctrina en cuestión la integridad de la fe?; y por otra parte, ¿es filosóficamente verdadera desde el punto de vista de la razón?

Desde el primer punto de vista, el juicio pertenece exclusivamente al magisterio de la Iglesia, el cual, para un teólogo católico, es el único que posee el depósito de la fe. Toda teología que contradice la revelación o el dogma es falsa en tanto que los contradice. Es la autoridad de la Iglesia quien juzga si los contradice. Este juicio es inapelable, y como sólo puede intervenir tardíamente, después de los años –o en ocasiones los siglos– que se requieren para poner a prueba una doctrina, tesis durante mucho tiempo libres pueden en todo momento dejar de serlo. Roma ha hablado, el proceso ha finalizado.

Los teólogos lo saben, y por ello, en sus controversias, terminan por privilegiar el juicio de la Iglesia acerca de las doctrinas que ellos critican. Demostrar, si es posible, que cierta teología contradice la revelación o el dogma, es el modo más simple de desembarazarse de ella. A la inversa, obtener de la Iglesia la garantía de total ortodoxia de una teología, sería, para sus adherentes, una manera segura de ponerla definitivamente al resguardo de toda desaprobación en el terreno de la fe. Los discípulos de Duns Escoto creen que la doctrina del maestro ha sido, de hecho, garantizada por un documento de este tipo. Es una historia oscura[31]. En tiempos del papa Pablo V, la Sagrada Congregación había declarado a la doctrina de Duns Escoto indemne de censuras, y había prohibido a los censores oponerse a la impresión de toda obra auténtica de Duns Escoto. Esto ocurría poco antes de 1620, pero cuando, a precio de largas investigaciones, el P. Buenaventura Baron, sobrino de L. Wadding, finalmente encuentra el libro que contiene este documento, y el artículo y página, le esperaba un inconveniente; "duo folia deerant, forcibus clepsa, ut videbatur". ¡Algunas tijeras tomistas, sin duda! Pero el P. W. Lampen O.F.M., a quien debemos este relato, rechaza toda hipótesis acerca del *qui fecit* para atenerse al *quid fecit*. Sabiduría

[31] Documento citado por H. Cavellus, *Vita Johannis Duns Scoti*, *Doctoris Subtilis*, Anvers, 1620, *Metaphysica* 5, s.p. Cfr. Hurter, *Nomenclator litterarius*, IV, Oeniponte, 1899, col. 369 y todo el relato del P. Willibrord Lampen, O.F.M., *B. Johannes Duns Scotus et sancta Sedes*, Quaracchi, 1929, pp. 26-28.

tanto más loable cuanto que, aun si conociéramos a su autor, se plantearía todavía un sutil problema de discernimiento de espíritus.

El hecho es que, con o sin este documento, la teología de Duns Escoto ha atravesado los siglos sin recibir ninguna censura eclesiástica, y que, cuanto más pasa el tiempo, menos verosímil resulta que, después de haber sido registrado, escrutado, discutido en todo sentido por tantos teólogos, muchos de los cuales no compartían sus perspectivas, sea descubierta de manera tan tardía alguna oposición entre ella y el dogma católico. Tampoco dejaría de sorprender que, en una materia tan importante, Roma se hubiera tomado seis siglos para percatarse de ello. La situación es otra. La teología recomendada por el magisterio eclesiástico como la más segura es la de santo Tomás de Aquino, de la cual, en la encíclica *Aeterni patris*, el papa León XIII no ha querido separar la de san Buenaventura, pero la de Duns Escoto no está excluida. El 23 de julio de 1568, el papa Pío V aprobaba, por el breve *Illa nos cura*, las constituciones de los Conventuales, que preveían dos regentes en teología, uno para seguir a P. Lombardo o san Buenaventura, y el otro la teología especulativa de Duns Escoto[32]. Aun hoy, las diversas familias de la Orden Franciscana, heredera de una tradición teológica antigua y probada, toman su enseñanza en ocasiones de san Buenaventura, y en otras de Duns Escoto, con una marcada preferencia por éste, pero sin excluir ninguna teología que no esté desaprobada por el magisterio de la Iglesia, con mayor razón la que recomienda. Se puede ser Franciscano y tomista, y esto se da. De todas maneras, hasta aquí nunca nadie ha citado una decisión emanada directamente o no de la Santa Sede contra la enseñanza de la teología escotista. Lo que es verdad, es que Roma no exime a ningún teólogo de sus directivas, "especialmente en lo que concierne a la enseñanza del Doctor común, santo Tomás de Aquino"[33]. Sólo puede haber un Doctor común, y no es Duns Escoto, pero la Iglesia puede tener razones para recomendar, con respecto a otras cosas, un doctor que no sea el Doctor común, como lo ha hecho con san Buenaventura, y puede tener también otras razones para no desaprobarlo, cuando ve un teólogo seguido por siglos por una Orden religiosa de la cual es el maestro preferido. Tanta ciencia y virtudes cristianas, ¿estarían nutridas de una teología venenosa? Más que vivir con ello, hace mucho tiempo que deberían haber muerto de ello. La historia de la Iglesia no está terminada, y si un día Roma debe pronunciarse contra esta teología, la única respuesta escotista será la de Duns Escoto mismo en lo que concierne a los sacramentos de la Iglesia:

---

[32] W. Lampen, *B. Johannes Duns Scotus et sancta Sedes,* p. 29. En lo que concierne a san Buenaventura, ver la carta de León XIII, 13 dic. 1885, y la de Benedicto XV, del 25 de junio de 1921, p. 51. Las preferencias de Roma entre los maestros franciscanos van visiblemente hacia el Doctor Seráfico más que a Duns Escoto.

[33] Carta del cardenal Gasparri a propósito del vigésimoquinto aniversario de los *Etudes franciscaines*, 28 de mayo de 1925, p. 55.

"Sentiendum est de theologia Scoti, sicut sentit Romana ecclesia"[34]. Este día no ha llegado, y, aunque no sea imposible que deba llegar alguna vez, en 1950 existe una extrema improbabilidad.

El debate no debe proseguir en el terreno de la fe, sino en el de la intelección. Su naturaleza es totalmente diferente, puesto que ya no se trata entonces de la verdad de la revelación, sino de la de la filosofía que utiliza el teólogo para obtener la intelección de la fe que presupone esta doctrina. No es sólo el respeto al magisterio de la Iglesia, sino también la esencia misma de la teología, lo que exige el respeto incondicional a la verdad revelada y a los dogmas que la definen: un *intellectus fidei* que se equivocara acerca de la fe es una noción contradictoria; en tanto que filosófica, una doctrina sólo se dice verdadera según el juicio de la razón natural, de manera que la coexistencia de dos teologías distintas, por ejemplo la de san Buenaventura y la de santo Tomás de Aquino, se explica en último análisis por dos usos diferentes de la razón natural en búsqueda de una intelección de la fe.

¿Cuál es la naturaleza de esta diferencia? Algunos la explican por la trascendencia absoluta de la verdad de fe sobre todas sus interpretaciones racionales. Esta trascendencia es cierta, pero ella explica que ninguna teología, ni aun la mejor, está adecuada a su objeto; ella no justifica la conclusión de que muchas teologías puedan ser igualmente válidas, como si, a la distancia en la que todas se hallan con respecto a su objeto, sus diferencias fueran insignificantes. Se podría sostener, en rigor, que siempre y cuando ellas satisfagan igualmente las exigencias de la fe, dos teologías diferentes equivalen prácticamente a lo mismo. Ni siquiera esto mismo es seguro, pero es de todas maneras insostenible en el plano de la especulación, ya que se trata entonces de optar entre posiciones filosóficas diferentes, y, en ocasiones, tan abiertamente contradictorias que no pueden ser verdaderas a la vez y bajo la misma relación. La certeza del conocimiento científico requiere una iluminación del intelecto humano distinta de la influencia general de Dios sobre la naturaleza, como lo quiere san Buenaventura, o esta influencia general basta, dado el intelecto, como lo quiere santo Tomás de Aquino. Es preciso optar: si una de las dos posiciones es verdadera, la otra es falsa, y las implicaciones de una opción de este tipo son numerosas, pero las dos posiciones no podrían ser verdaderas a la vez. La misma observación se aplica a Duns Escoto: el ser es análogo o es unívoco: en la medida en que su teología y la de santo Tomás utilizan una noción metafísica del ser, si sus maneras de concebirlo se contradicen, sus teologías se contradicen, no desde el punto de vista de la fe, que es el mismo, sino desde el de la intelección, que no es el mismo. Cuando un teólogo utiliza la filosofía, ésta sigue siendo integralmente

---

[34] "Sentiendum est de sacramentis ecclesiae, sicut sentit Romana ecclesia", Duns Escoto, *Opus Oxoniense*, IV, d. 6, q. 9, n.

filosofía, sin lo cual su teología no podría utilizarla. Lo que él dice es filosóficamente verdadero o falso, y según integre su teología a una filosofía verdadera o falsa, su teología se convierte con ello en verdadera o falsa y exactamente en la misma medida. Es entonces una ilusión creer que, porque existen muchas teologías distintas, ellas son equivalentes. En los puntos en los que son complementarias, sus diferencias no plantean ningún problema, pero se plantea uno en tanto que ellas se contradicen. Si Gaunilo dice verdad, san Anselmo se equivoca; si la teología de la univocidad es verdadera, la de la analogía es falsa, y viceversa.

Algunos ven ahí un escándalo, pero sin razón. En primer lugar, la verdad de la fe queda fuera de estas diferencias. Su unidad trasciende la pluralidad de las teologías, y, dado que es de otro orden, no es afectada de ninguna manera[35]. Además, si hubiera aquí escándalo, sería filosófico y no teológico. Plenamente conscientes de abordar un terreno lleno de obstáculos, sólo penetramos ahí con temor y temblor; pero para que otros ejerzan su función, que es denunciar el error, es preciso que algunos intenten decir la verdad. Esto es menos sencillo. Ahora bien, es un hecho que existen filosofías diferentes; que estas filosofías diferentes, precisamente en tanto que filosofías, competen directamente a la razón natural y que, sin embargo, para no tener más que una teología del tipo llamado "escolástico", sería preciso que el acuerdo de los teólogos con respecto a la filosofía fuera unánime, como lo es con respecto a la fe. De ahí se sigue que si la Iglesia impusiera una única teología escolástica, por ejemplo la de santo Tomás de Aquino, ella impondría, en nombre de la fe cuyo depósito resguarda, una única filosofía, que sería la de santo Tomás de Aquino. La Iglesia podría hacerlo, por ejemplo por razones de disciplina, pero no lo ha hecho, y no especularemos acerca de una situación que no existe.

Por otra parte, la que existe basta para nutrir la reflexión, y es de tal naturaleza que, en la medida de sus posibilidades, muchos aspiran a suprimirla. Para aquellos que no atribuyen ninguna importancia a la filosofía, o que la creen mancillada por una relatividad esencial, no hay ahí problema. Lamentablemente, entre aquellos para quienes la metafísica es capaz de una certeza apodíctica fundada en la evidencia de los principios primeros de la razón natural, algunos

---

[35] Esto no implica ninguna reserva en lo que concierne a la noción de *philosophia perennis*, convertida en célebre por Leibniz en su carta a Rémond del 26 de agosto de 1714 (*L. Philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, t. 3, p. 424 ss.); pero esta *perennis quaedam philosophia* no es en él una filosofía particular, es el esfuerzo continuo de los filósofos para saber qué hay de verdad en todos sus predecesores. Nadie, y Leibniz lo sabe, ha practicado más conscientemente este método que los teólogos escolásticos; solamente, como muy bien se ha hecho notar, la *philosophia perennis* concebida de esta manera "esta profundamente arraigada en la religión" y "sólo la fe religiosa permite construirla y fundarla". Cfr. Engert, "Uber den Gedanken einer philosophia perennis", *Philosophie Jahrbuch*, 1926 (49), p. 127.

no comprenden que las únicas armas eficaces en filosofía son ellas mismas filosóficas, y que el único modo de asegurar el triunfo indiscutible de una única metafísica es demostrar racionalmente que es verdadera. El hecho de que la disputa existe debería hacerles ver la solución del problema, pero ellos mismos no sospechan, en su apasionado alegato por los derechos de la razón natural pura, hasta qué punto se muestran como teólogos.

La naturaleza misma de la teología escolástica explica la existencia y la complejidad del problema. Todos los teólogos, sin excepción, concuerdan en tres posiciones fundamentales: la certeza de la fe, que descansa en la palabra de Dios, es superior a la de la ciencia, que sólo depende de la razón; es útil para la teología apelar a la razón natural, especialmente a la metafísica, a fin de promover una cierta intelección de la fe; es en el momento en el que la razón natural del metafísico se dirige a sus objetos más elevados, entre los cuales está el del teólogo cuando su vista se revela como la más débil. El teólogo escolástico recurre a un conocimiento, de suyo superior en tanto que conocimiento, el de la ciencia, para servir a un conocimiento de suyo inferior como conocimiento pero superior en certeza, el de la fe. Ahí donde lo menos cierto colabora con la obra de lo más cierto: ¿cómo sorprenderse de ver aparecer un cierto pluralismo de hecho? Las contradicciones de los filósofos son un tema familiar a los Padres de la Iglesia, quienes siempre lo han opuesto al de la unidad de la fe. La mínima mirada a la filosofía contemporánea hace ver bien que no ha dejado de ser cierto. Siempre lo ha sido, aun en la Edad Media; pero la situación seguía siendo simple en tanto que se veía, en líneas generales, a la religión cristiana, de un lado, y a la filosofía, del otro; se ha hecho compleja en el momento en el que los teólogos escolásticos han introducido conscientemente la filosofía en su exposición de la fe, "immiscendo philosophiam Scripturae Sacrae, et praecipue metaphysicalia". Precisamente en este momento, la metafísica ha entrado en su estado cristiano, pero aunque haya ganado mucho en estabilidad y en unidad, no ha dejado por ello de ser metafísica. Su naturaleza sigue siendo la misma, sea en Alberto Magno, en Buenaventura, en Tomás o en Duns Escoto. Este pluralismo filosófico de hecho no es necesario ni bueno, pero existe, y, para reducirlo, sólo se dispone de métodos filosóficos, ninguno de los cuales se ha mostrado eficaz desde el siglo XIII hasta nuestros días. La existencia de un fracaso no autoriza a resignarse. La unidad que el pasado no ha creado puede estar ante nosotros en el futuro, pero al menos dos cosas son ciertas en lo que concierne a ella: es imprudente esperar una unidad filosófica igual a la de la fe, porque la luz no es la misma en ambos casos; para obtener, en la medida de lo posible, la unidad de la razón, es preciso confiar en la razón.

Es lo que han hecho Tomás de Aquino y Duns Escoto, antes y después de muchos otros, pero con dones eminentes. Cuanto más se estudia a uno, mejor se comprende al otro y hasta qué punto ambos fueron eminentemente teólogos;

pero también se instruye, por sus mismas diferencias, sobre las condiciones de hecho que influyen en la reflexión filosófica. Lo verdadero es necesario, ¡pero cuantas contingencias en las circunstancias en medio de las cuales un filósofo lo busca, lo encuentra y lo formula! Un Agustín del siglo XIII hubiera escrito otras obras que las que conocemos; indudablemente, se parecería mucho a Tomás de Aquino, porque su educación no hubiera sido la de un lector de Plotino, sino, más bien, la de un lector de Aristóteles. El mismo Tomás de Aquino se ha explicado muy bien las razones históricas de las diferencias entre su propio lenguaje y el del obispo de Hipona. En tanto que sus técnicas filosóficas no son las mismas, sus intelecciones de la fe tampoco son idénticas: "Agustín se había impregnado de las enseñanzas de los platónicos; cuando encontraba en lo que ellos decían cosas que concordaban con la fe, las acogía; en cuanto a las que se oponían a nuestra fe, las cambiaba mejorándolas"[36]. Una doctrina no queda menos afectada por lo que ella mejora que por lo que acoge tal cual. Cuando escribe después de la Condena de 1277, que era para él un hecho consumado, Duns Escoto ya no se encontraba en presencia de los filósofos en la misma situación que Tomás de Aquino. Ante la ofensiva del naturalismo filosófico, le parece más urgente defender la autonomía de la teología que asumir la filosofía. De formación intelectual diferente, su espíritu tiene dificultad en ver qué sorprendente superación del peripatetismo representan las fórmulas aristotélicas de Tomás de Aquino. Nosotros mismos nos equivocamos ahí demasiado a menudo como para tener algún placer en reprochárselo. Agreguemos a esto que, por todo su hábito de pensamiento, Duns Escoto pertenece a la familia filosófica de los metafísicos de la esencia, y que el acto de ser, sin el cual del tomismo sólo permanece el nombre, le era radicalmente ajeno. De ahí este malentendido casi permanente entre él y Tomás de Aquino, al cual debemos el diálogo metafísico más elevado de la historia, donde la *entitas* busca y encuentra para sí las determinaciones necesarias sin recurrir una sola vez al acto de *esse*. Aquí también, cuanto mejor se comprende a uno de los interlocutores, mejor se comprende al otro, y haberlos comprendido a ambos no es inútil para quien quiere saber por qué, al fin de cuentas, su juicio dice sí y por qué su juicio dice no. Se trata aquí de más o menos luz, pero es la misma luz iluminando el mismo objeto con grados diferentes de profundidad.

Por derecho, en tanto que todos los intelectos utilizan rectamente esta misma luz, deberían unirse en las mismas conclusiones. Es demasiado evidente que no lo hacen. Es posible esperar, con diversos grados de optimismo, que lo hagan algún día. El viejo argumento teológico "por las contradicciones de los filósofos" no está quizá cerca de desvanecerse ante el argumento "por el asentimiento común de los filósofos". Ninguna ciencia podría probar la evidencia de los pri-

[36] Tomás de Aquino, *STh* I q84 a5 resp.

meros principios. Como la luz del intelecto, ellos son las condiciones de todo conocimiento, aun metafísico. La Filosofía Primera no hace otra cosa, con respecto a su evidencia, que tomar nota de ella y defenderla contra quienes la ponen en duda. El hecho de que pueda ser puesta en duda constituye por sí solo un problema, pero ciertamente es posible establecer, contra quienes niegan los principios, que ellos mismos los ponen en práctica para negarlos. La verdadera dificultad se halla en otro lugar. Si la metafísica se limitara a tomar nota de los principios primeros y a liberar su evidencia de las objeciones que la ponen en duda, su trabajo sería simple. No es difícil mostrar que, de hecho, el intelecto humano no puede no considerar a lo real como inteligible, y sólo lo concibe como formado por sustancias vinculadas entre sí por relaciones de causalidad eficiente, ellas mismas dominadas por relaciones de finalidad. El espíritu más poseído de positivismo cientista, aun cuando critique estas nociones, no deja ni por un instante de hacer uso de ellas. Luego de haber establecido sabiamente que él no conoce ni causas eficientes ni causas finales, cuando tema por su salud, el sabio consultará a un médico acerca de la causa de su mal, y le pedirá un remedio para sanar. La evidencia de los primeros principios puede ser defendida de manera eficaz mostrando que el intelecto no puede pensar de otra manera.

Esto no es el todo de la metafísica, aun en lo que concierne a sus principios, puesto que una vez reconocida y garantizada la necesidad formal de estos, ella se esfuerza por penetrar su sentido, y esta vez, la cuestión cambia de aspecto. Tomemos como ejemplo el principio de los principios: la noción de ser, *id quod primum cadit in intellectu*. Todo intelecto humano, tanto el más opaco como el más altamente abstracto, no puede concebir nada si no es como un ser, en y por el ser. El metafísico no goza con respecto a esto de ningún privilegio, excepto que, superando el conocimiento implícito que tiene de ello el sentido común, él tome conciencia de la función de primer principio que cumple la noción de ser y lo hace objeto de una sabiduría que es la ciencia del ser en tanto que ser. Ciencia real si la hay, cuyo objeto es penetrar el contenido mismo de las nociones cuya necesidad formal rige nuestro pensamiento. La tarea se le impone ineluctablemente, ya que la necesidad formal de los principios no es sino el signo de las necesidades inteligibles del ser mismo, tal como es en sí e independientemente del conocimiento que tenemos de él. El ser es idéntico a sí mismo y excluye toda contradicción precisamente porque él es lo que es. El ser no se adecua a los primeros principios; los primeros principios dicen lo que él es.

¿Qué es el ser? Es una vieja cuestión, decía ya Aristóteles, y el transcurso de más de veinte siglos no la han rejuvenecido. Es posible preguntarse por qué, en tanto que el primer principio del conocimiento es evidente y necesario, tantos metafísicos no se han podido poner todavía de acuerdo acerca de la realidad que lo funda. Pero la sorpresa que se experimenta proviene quizá de un malentendido acerca del objeto de la metafísica. Una vez establecido el acuerdo en cuanto

al número, el sentido y el orden de los primeros principios de la ciencia metafísica, y una vez reconocidos su evidencia, su necesidad y su valor de conocimiento, quedará aún por penetrar su contenido. Aquí, la metafísica debe pagar el precio de su nobleza, y hace largo tiempo que lo sabe. Conocemos todo en la evidencia primera del ser, que es él mismo un misterio, y, conocido por todo intelecto, no revela sin embargo a ninguno todo lo que es. Por ello, por otra parte, la historia de la metafísica es la de una búsqueda del ser, ya larga en el tiempo de Aristóteles, como lo testimonia el libro I de su Metafísica, retomada después de él por Plotino, Agustín, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Ockham y tantos otros después de ellos, cuya descendencia no se ha extinguido. El historicismo es un error, pero negar la historia sería otro, puesto que ella se ha producido, y si se confía en el principio de razón suficiente, deben haber razones inteligibles para que se haya producido así y no de otra manera. Dichas razones son en gran parte subjetivas, y Tomás de Aquino las ha enumerado expresamente. Ineptitud intelectual, responsabilidades familiares, pereza, tantas causas que sólo dejan pocos hombres libres para la gran labor que es la búsqueda de la verdad, sobre todo la de la metafísica, la más alta y la última de las ciencias que el intelecto humano pueda naturalmente abordar. Pero también existen razones objetivas que tienen que ver con que cuanto más nos aproximamos a lo puro inteligible, menos capaz es nuestra vista de mirarlo fijamente. Como el ave nocturna, el hombre sólo ve a la luz del crepúsculo, o más bien del alba, en esta suerte de "claroscuro intelectual" del cual justamente se ha hablado, y que es nuestra condición normal con respecto a los inteligibles. El ser no escapa a esta regla. Aprehendido por el intelecto, cuyos juicios él funda, lo que tiene de misterioso se ve inmediatamente en el hecho de que la palabra que lo designa es un verbo[37], y por ello, totalmente evidente y necesario como es, nuestro conocimiento primero del ser real no lo alcanza en su totalidad ni en su última profundidad. No es solamente por la naturaleza de los términos que une, que el ser contiene, junto a lo que tiene de muy claro, algo oscuro. Como la de todo verdadero misterio, su oscuridad está en su claridad misma. Sólo podemos pensar en él y por él, pero el acto de juzgar se lleva a cabo en una luz cuya evidencia, dado que trasciende el orden de la esencia, no se deja incluir completamente en la definición de un concepto.

Esa es, parece, la razón más profunda que explica la coexistencia de muchas metafísicas. Si nuestra visión del primer principio agotara su contenido, o, simplemente, penetrara toda su profundidad, no habría más que una única metafísica, pero ahí está santo Tomás, quien considera el ser análogo, y también está ahí Duns Escoto, quien lo considera unívoco. Cuando se ha pasado la vida en la

---

37 R. Garrigou-Lagrange, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, Paris, 1934, pp. 74-76; cfr. p. 95.

admiración cotidiana del acto de ser, mucho antes de saber su nombre, ¿cómo se podría concebir la posibilidad de respirar otro clima metafísico? Este mundo de existentes que se toca, que se ve con los ojos del cuerpo y con la mirada del intelecto, con los cuales nos comunicamos desde el principio como uno de ellos y que se los sabe creados de la nada, mantenidos sin interrupción fuera de la nada, habitados desde dentro por la eficacia de Aquél que Es su causa y su fin, ¿cómo no afirmar inquebrantablemente su evidencia una vez que se lo ha visto? No es un problema de evidencia, sino de comunicación de la evidencia, y la razón de nuestro fracaso en comunicarla debe buscarse precisamente en nuestra manera de alcanzar su objeto.

Ocurre que, por definición, el primer principio no tiene principio. Tampoco tiene su propio principio en sí mismo, de manera que sólo es posible verlo y mostrarlo o no verlo y carecer de él. Esto no es un escándalo, sino la condición humana, ya que los objetos más ciertos por naturaleza son los menos ciertos por la debilidad de nuestro intelecto[38]. Tales son eminentemente sus primeros principios, sobre los cuales él no puede equivocarse en tanto que se somete a ellos, dado que por ellos él juzga, pero ninguno de ellos –ser, causalidad, finalidad–, le brinda todo su misterio expandiendo su luz sobre él. Al intentar penetrar su naturaleza, ya no consideramos al ser precisamente como principio, sino como objeto, pues su cualidad de primer principio no constituye su naturaleza, ella se sigue de él. Él es principio porque es ser, y no a la inversa. No nos sorprendamos de que, al entrar en esta luz de donde brota el conocimiento metafísico, aun los espíritus que ven al ser tan claramente como para ver el primer principio, vacilan y en ocasiones se separan cuando llegan a decir lo que es el ser. Es lo que le ha ocurrido a Duns Escoto, que viene después de Tomás de Aquino. Ambos contemplan el ser, el mismo ser, pero no ven ahí exactamente lo mismo, y el diálogo continúa entre sus discípulos, porque lo que uno ve y desearía hacer ver al otro no puede demostrárselo, sino solamente mostrárselo.

¿Qué actitud adoptar ante esta situación? Ciertamente, se debe considerar un error lo que se ve como tal, sin lo cual se tendría el deber estricto de cambiar de metafísica, y, con ello, de teología, ¿pero para qué denunciar como falso, aun si se lo ve así, a lo que no se puede demostrar como tal? En este caso preciso, ¿qué ganancia resultaría de ello para la verdad? La única manera eficaz de servirla en temas de este tipo, es, para cada intelecto, intentar ver a su vez lo que el otro le muestra, sin dejar de mostrarse a sí mismo lo que ve. En estos autores, la gran paz metafísica del ser hará su obra, que no es de indiferencia sino más bien de fraternidad, en un esfuerzo común por ver, en el límite extremo hasta donde puede forzarse la vista, la fuente de todas las certezas. Se trata simplemente de reconocer que en presencia de su objeto más elevado, el intelecto más seguro de

38 Tomás de Aquino, *CG* I, 5.

la verdad, careciendo de armas para imponerlo a los demás, se encuentra en un orden de conocimiento donde, caso único, denunciar el error no sirve en nada a la verdad. ¿Por qué no mantenernos en paz en nuestras certezas? "Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam rerum naturam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur"[39]. Santo Tomás no estimaba mucho esta presunción; él prefería "una búsqueda modesta de la verdad". Recomendar a partir de él esta modestia no es ni ceder al escepticismo ni renunciar a la unidad de los espíritus en la verdad, sino recordar su fuente. Santo Tomás mismo la precisa en el mismo lugar, y no es la metafísica. Para curar al espíritu humano de su presunción, "necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus quae omnino intellectum ejus excederent". No se degrada a la filosofía prefiriendo la revelación como fuente de la concordia en la certeza. Quizá por ello, bajo la vigilancia de su magisterio, la Iglesia permite a los teólogos escrutar libremente el misterio del Ser, en la unidad de una fe cuya noble emulación no perturba en absoluto la paz. Ellos mismos nunca trabajarán demasiado para conocerse mejor a fin de comprenderse mejor, y avanzando se reunirán, en la luz, si ninguna palabra de hombre se atreve a dividir a aquellos a quienes ha unido la palabra de Dios.

---

39 Tomás de Aquino, *CG* I, 5.

APÉNDICES

Las notas que siguen no tienen otro objeto que resumir el estado actual de nuestros propios conocimientos en cuanto a la vida y las obras de Duns Escoto. Ellas no contienen nada de original. No nos jactamos de que estén completas, ya que los trabajos acerca de Duns Escoto están extremadamente dispersos, y sin duda muchos se nos han escapado; ni de que estén al día, ya que la bibliografía de las obras del Doctor Sutil no se detiene, y estamos ahí en arenas movedizas.

I. DATOS BIOGRÁFICOS

Casi vacía en tiempos de Ernest Renan, la biografía del Doctor Sutil se ha enriquecido recientemente, sobre todo gracias a la paciente perspicacia del R. P. Ephrem Longpré, O.F.M., a quien se debe asociar el R. P. André Callebaut, O.F.M.

Duns Escoto no era inglés ni tampoco irlandés, sino escocés. Nació en 1266 en Maxton, en el condado de Roxburg, separado por la rivera Tweed del condado de Berwick, donde se encuentra una ciudad llamada Duns, que puede haber sido la cuna de su familia. El condado de Berwick siempre ha sido objeto de contienda entre Escocia e Inglaterra, a tal punto que aún hoy es oficialmente considerado territorio neutro, y no es atribuido a ninguno de los dos países. Esto explica quizá que algunos, vinculándolo a la ciudad de Duns, hayan hecho de Duns Escoto un inglés, pero además de que él mismo fuera tempranamente llamado *Scotus*, la tierra de Littledean y la ciudad de Maxton, donde nació, son tan incontestablemente escoceses como el condado de Roxbourgh del cual forman parte. La fecha de nacimiento (1266) y el origen escocés de Duns Escoto están en adelante asegurados[1].

---

[1] E. Longpré, “Nouveaux documents d’Ecosse”, *Archivum franciscanum historicum*, 1929 (22), pp. 588-589. Resumido por el autor en *Le B. Jean Duns Scot O.F.M. pour le Saint-Siège contre le Gallicanisme* (*Paris*, *25-28 juin*), Quaracchi, 1930, p. 28, nota 2. Cfr. anteriormente, A. Callebaut,

La pequeña ciudad de Roxburg poseía un convento franciscano, al cual la familia de Duns Escoto había donado, en 1234, un terreno que le servía de cementerio. Juan Duns fue alumno de las escuelas de Haddington, en el condado del mismo nombre que se encuentra al norte del de Berwick. En 1277, a la edad de once años, el joven muchacho fue llevado por su tío, hermano Helias Duns, al convento franciscano de Dumfries del cual él mismo era cuidador. Ahí, hacia el año 1281, Juan Duns Escoto toma el hábito de san Francisco[2].

Catorce años más tarde, esto es a la edad de 25 años, Duns Escoto es ordenado sacerdote en Lincoln, el 17 de marzo de 1291, por el obispo Olivier Sutton. Dado que su nombre no figura en la lista de las tres ordenaciones hechas en esta diócesis en el curso del año 1290, es posible admitir que haya sido poco tiempo después. Nada sería más fácil que imaginar aquí lo probable, que por otra parte puede haber sido lo verdadero, pero sería escribir al margen de la historia. Esta fecha al menos es segura, y debemos conformarnos con ella[3].

Es posible, y también probable, que Duns Escoto vaya luego a la universidad de París desde 1292. En todo caso, es muy probable que Duns Escoto haya estudiado ahí de 1293 a 1296[4]. En efecto, él comentará ahí las Sentencias, en 1302. Ahora bien, los reglamentos de la Universidad exigían para esto nueve años de estudios teológicos previos, de los cuales los Mendicantes debían hacer

---

"La Patrie du B. Jean Duns Scot", *Archivum franciscanum historicum*, 1917 (10), pp. 3-16. Lo mismo: "L'Ecosse, patrie de Jean Duns Scot", *Archivum franciscanum historicum*, 1920 (13), pp. 78-88. Lo mismo, "A propos du Bx. Jean Duns Scot de Littledean, notes et recherches historiques de 1265 à 1292", *Archivum franciscanum historicum*, 1931 (24), pp. 305-329.

[2] E. Longpré, "Le B. J. D. Scot pour le Saint Siège et contre le gallicanism (Paris, 25-28 juin 1303)", *France franciscaine*, 1928 (11); *Positio*, p. 28, n. 2. El condado de Dumfries limita al sudoeste con el condado de Roxburg. Toda la región por donde se ha desplazado el joven Duns Escoto es intensamente escocesa. John Knox nació en Giffordgate, suburbio de Haddington, y la infortunada Jane Welsh (Mrs. Carlyle), también nativa de Haddington, descansa en el cementerio de la ciudad. En cuanto a Dumfries, donde murió Burns, se ve aún el monasterio franciscano en cuya iglesia, en 1306, Bruce mató a Red Comyn. Era la misma iglesia donde, alrededor de veinticinco años antes, el joven Duns Escoto había recibido el hábito de san Francisco.

[3] E. Longpré, "L'ordination sacerdotale de Jean Duns Scot", *Archivum franciscanum historicum*, 1929 (22), p. 10.

[4] F. Pelster, "Handschriftliches zu Scotus mit neuen Angaben über sein Leben", *Franziskanische Studien*, 1923, (10), pp. 1-32. Numerosos datos de aquí son retomados en A. Callebaut, "Jean Duns Scot étudiant à Paris vers 1293-1296", *Archivum franciscanum historicum*, 1924, (27), pp. 3-12. E. Longpré, "Gonzalve de Balboa et le B. Duns Scot", *Études franciscaines*, 1924 (35), pp. 640-646. Lo mismo: "Le primat de la volonté. Question inédite de Gonzalve de Balboa, O.F.M.", *Études franciscaines*, 1925 (37), pp. 170-181. Lo mismo: "Les séjours de Jean Duns Scot à Paris", *France Franciscaine*, 1929 (12), pp. 353-373. A. Callebaut, "Le B. Jean Duns Scot bachelier des Sentences à Paris en 1302-1303", *France Franciscaine*, 1926 (9), pp. 293-319.

por lo menos cuatro en París; los otros cinco podían pasarse en un *studium generale* de su Orden. Para haber podido comentar las *Sentencias* en 1302, Duns Escoto debe haber estudiado en París al menos desde 1293 hasta 1296, aunque haya podido comenzar desde 1292. Durante estos años, se cree que el joven franciscano tuvo como maestro a Gonzalvo de Balboa[5], cuyas *Conclusiones metaphysicae* habrían de ser más tarde incluidas en las de Duns Escoto[6]; también Guillermo de Ware[7], cuyo pensamiento es mal conocido como para que se pueda decir exactamente qué influencia puede haber ejercido en la formación del Doctor Sutil.

Después de esta primera estadía de cuatro años en París, Duns Escoto se traslada a la Universidad de Oxford para dar ahí su primer comentario a las Sentencias, el célebre *Opus Oxoniense*. La obra es de una extensión considerable, y aunque tradicionalmente se coincida en situar su composición durante los años que siguieron a su estadía en París (es decir entre 1297 y 1301), no se sabe con exactitud de qué manera repartirla en este período. El Prólogo (q. II, n. 9) data del año 1300 (si nuestro texto es correcto y si no se trata de una adición ulterior); el libro IV (d. 25, q. 1) cita una bula de Benedicto XI fechada en 1303, y por lo tanto posterior a la enseñanza oxoniana de Duns Escoto, pero tampoco aquí se puede contar con el texto del cual disponemos. Dado que la costumbre era comentar las sentencias en dos años (algunos se conformaban con uno solo), es probable que Duns Escoto lo hiciera durante los dos últimos años de su estadía en Oxford, en 1300-1301.

En 1302, se encuentra una fecha segura, pues en el curso de los años 1302-1303, Duns Escoto comenta por segunda vez las *Sentencias*, a título de bachiller sentenciario, pero esta vez en la Universidad de París[8]. De esta enseñanza derivan los diversos *Reportata Parisiensia*. Esta segunda estadía en París fue interrumpida en junio de 1303, cuando Duns Escoto se niega a firmar el llamado de

---

5 A. Callebaut, *Jean Duns Scot étudiant à Paris vers 1293-1296*, pp. 9-11.

6 A. Callebaut, *Jean Duns Scot étudiant à Paris vers 1293-1296*, p. 5. Ver en los *Opera omnia* de Duns Escoto, ed. Vivès, VI, pp. 601-607.

7 A. Callebaut, *Jean Duns Scot étudiant à Paris vers 1293-1296*, p. 12. Cfr. Daniels, O.S.B., "Zu den Beziehungen zwischen Willhelm von Ware und Iohannes Duns Scotus", *Franziskanische Studien*, 1917 (4), pp. 221-238; y H. Klug, "Zur Biographie der Minderbrüder Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ware", *Franziskanische Studien*, 1915 (2), pp. 377-385. F. Pelster (*Handschriftliches…*) sólo retiene de todos sus argumentos el testimonio de Bartolomé de Pise. E. Longpré, "Guillaume de Ware O.F.M.", *France Franciscaine*, 1922, pp. 1-12, particularmente pp. 5-6. C. Balic, *Les Commentaires de J. Duns Scot sur les quatre livres des Sentences. Étude historique et critique*, Louvain, 1927, p. 59, nota 5.

8 A. Callebaut, "Le B. Jean Duns Scot, bachelier des Sentences à Paris en 1302-1303", *La France franciscaine*, 1926 (9), pp. 293-319. K. M. Balic, "Die Frage der Authentizität und Ausgabe der Werke des J. Duns Scotus", *Wissenschaft und Weisheit*, 1935 (2), p. 145.

Felipe el Hermoso al Concilio contra el papa Bonifacio VIII. Su excelente historiador, el P. Ephrem Longpré, le rinde el más grande honor por esta fidelidad a la Santa Sede, y no intentamos disminuir su mérito[9], pero este fue menos excepcional entre los religiosos extranjeros que entre los franceses. Sea como fuere, los extranjeros que se negaron a firmar el llamado al Concilio, se resistieron a "vaciar el reino"; lo que Duns Escoto probablemente hizo entre el 25 y el 28 de junio de 1303[10]. Es decir que lo hizo si el decreto que expulsaba a los extranjeros refractarios al llamado fue inmediatamente aplicado a todos, sin excepción.

Aquí, el Doctor Sutil desaparece por algún tiempo, pero reaparece a partir de 1304, fecha en la cual fue enviado nuevamente a París, donde alcanza su maestría en teología durante el año 1305[11]. Esto no es absolutamente seguro. Se sabe, por el contrario, que fue enviado en 1307 al *Studium* de Colonia[12], donde muere el 8 de noviembre de 1308. Su carrera literaria, tan fecunda, ha durado alrededor de diez años.

Duns Escoto lleva el título de "bienaventurado" en virtud de un culto inmemorial[13], cuya existencia ha sido oficialmente constatada por el obispo de Nole en 1710[14].

---

9 E. Longpré, "Le B. J. D. Scot pour le Saint Siège et contre le gallicanism", pp. 36-38.

10 E. Longpré, "Le B. J. D. Scot pour le Saint Siège et contre le gallicanism", p. 36.

11 De ahí dataría una nueva enseñanza de las Sentencias, diferente de la de 1302-1303: C. Balic, *Les Commentaires de J. Duns Scot sur les quatre livres des Sentences. Étude historique et critique*, Louvain, 1927, p. 31.

12 A. Callebaut, "La maîtrise du Bx. Jean Duns Scot en 1305, son départ de Paris en 1307 durant la préparation du procés des Templiers", *Archivum franciscanum historicum*, 1928 (21), pp. 206-239.

13 Acerca de este punto, ver el P. Prosper de Martigné, O.M.C., *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, 1888, p. 305.

14 *N. del E.* Juan Duns Escoto fue declarado *Beato* por el papa Juan Pablo II en el decreto del 6 de julio de 1991, siendo hecha su Proclamación solemne el 20 de marzo de 1993. Habían pasado, pues, más de seis siglos desde su muerte en Colonia (1308) y casi trescientos desde el primer intento de beatificarlo.

II. DATOS BIBLIOGRÁFICOS

La edición más frecuentemente utilizada es la de las *Opera Omnia*, Lyon, 1639, 12 vols. *in folio*, comúnmente designada como edición Wadding, aunque también otros hayan colaborado en ella. A menudo es citada en su reedición de Vivès, París, 1891-1895, que contiene además el *De perfectione statuum*.

Tomo I:

1. *Grammatica speculativa Scoti*. Apócrifo. Verdadero autor: Thomas d'Erfurt, O.F.M. Ver M. Grabmann, "De Thoma Erfordiensi auctore Grammaticae quae Joanni Duns Escoto adscribitur speculativae", *Archivum franciscanum historicum*, 1922, pp. 273-277.

2. *In universum logicam quaestiones*.

Wadding: "Scripsit autem Scotus ista adolescentiori aetate; unde nihil mirum quod provectiori et maturiori studio quaedam correxit et in libris praesertim Sententiarum aliter tradidit" (I, p. 79). Existe un problema de crítica interna. Sin embargo, en el presente se consideran como auténticas:

In Porphyrium quaestiones, I, p. 87.

Quaestiones in libro Praedicamentorum Aristotelis, I, p. 124.

Quaestiones in I Perihermeneias, I, p. 186.

Quaestiones in II Perihermeneias, I, p. 204.

Quaestiones octo in duos libros Perihermeneias operis secundi, I, p. 211 (ver Wadding *Censura*).

Quaestiones super librum Elenchorum Aristotelis, I, p. 224.

–Hay que descartar como no auténticas las otras cuestiones *In librum I et II priorum analyticorum Aristotelis* y *I librum I et II. Posteriorum analyticorum Aristotelis:* Smeets, *Lineamenta bibliographiae Scotisticae*, pp. 15-16, atribuye estas últimas a Johannes de Cornubia, Cfr. U. Smeets, O.F.M., *Lineamenta bibliographiae Scotisticae*, Romae, 1942, pp. 8-9. Acerca del *De distinctione praedicamentorum*, de Pierre Thomas, ver V. Doucet, "Maitres granciscanes de Paris", *Archivum franciscanum historicum*, 1935 (26), p. 31.

Tomo II:

1. *In VIII libros Physicorum*. Apócrifo. Wadding ya lo consideraba como tal: "Spurium puto; genuinum ipsum opus, si aliquando occurrerit, hoc amoto substituetur". A. Daniels (*Quellenbeiträge zur Geschichte der Gottesbeweise*, pp. 162-164) establece que este comentario utiliza el *De causa Dei* de Thomas

Bradwardine, que data de alrededor de 1338-1346. Durante mucho tiempo se lo ha atribuido a Marsilio de Inghen (hacia 1494).

Cfr. U. Smeets, *Lineamenta bibliographiae Scotisticae*, p. 13.

2. *Quaestiones super libros Aristotelis de Anima*, t. II, pp. 479-562. Generalmente considerado como auténtico, al menos en cuanto al fondo, pero podría ser de la pluma de Antonio Andrés, alumno de Duns Escoto. En todo caso, basta con leer lo que hizo su editor, Hugo Cavellus, para ver que no se podría juzgar sobre ello, ni siquiera en cuanto a la crítica interna, en el estado presente del texto: "Textum innumeris, quibus ubique scatebat, mendis correxi:... quae videbantur a placitis Doctoris alibi dissentire, cum iis quae in theologia habet, pro modulo meo concordavi...", etc. De todas maneras, sólo las veintitrés primeras cuestiones serían de Duns Escoto.

Ubicado entre los *authentica* por U. Smeets, *Lineamenta bibliographiae Scotisticae*, pp. 9-10. Cfr. C. Balic, "De critica textuali scholasticorum scriptis accommodata", p. 286 y n. 2; y *Opera Omnia*, t. I, p. 152, n. 1.

3. *Quaestiones meteorologicae*, IV. Apócrifo. Wadding ha dudado, y su escrúpulo más fuerte viene de que Thomas Bradwardine es citado ahí, aunque su *Tractatus de proportionibus* data de 1328. P. Duhem ha retornado a este argumento, que consideraba decisivo, en su artículo "Sur les Meteorologicorum libri IV faussement attribués a Jean Duns Scot", *Archivum franciscanum historicum*, 1910, pp. 626-632.

Tomo III:

1. *De rerum principio quaestiones XXVI*. Apócrifo. Recopilación de cuestiones tomadas sobre todo de Vital du Four, O.F.M. Cfr. F. Delorme, O.F.M., "Autour d'un apocryphe scotiste", *La France Franciscaine*, 1925, pp. 279-295. P. Glorieux, "Pour en finir avec le De rerum principio", *Archivum franciscanum historicum*, 1938 (26), pp. 225-234.

2. *Tractatus de primo principio*. Contenido auténtico, en ocasiones extraído o resumido de Duns Escoto, pero quizá no de su pluma. Cfr. la edición de M. Müller, *Johannis D. Scoti Tractatus de Primo Principio*, Friburgi Br. 1941; y las notas de C. Balic, "De critica textuali scholasticorum scriptis accommodata", p. 25.

3. *Theoremata*. Punto de discordia entre intérpretes de Duns Escoto. Considerado apócrifo por Déodat Marie De Basly, O.F.M.: "Les Theoremata de Scot", *Archivum franciscanum historicum*, (11), pp. 3-31; y por E. Longpré, O.F.M., *La philosophie du B. Duns Scot*, pp. 29-48. Los dos argumentos principales son que en ninguna parte se atribuye este escrito a Duns Escoto, y que, siendo de inspiración ocamista, contradice su doctrina. Por el contrario, el P. C. Balic O.F.M., *Theologiae marianae elementa*, Sibenik, Yougoslavie, 1933, pp.

121-145, ha hecho notar que existe una tradición manuscrita en favor de la atribución y que este escrito concuerda con la doctrina de Duns Escoto en puntos importantes. Más tarde, habiendo intentado demostrar nosotros mismos el carácter ocamista de los *Theoremata*, hemos debido constatar que contradicen directamente la noética de Ockham: "Les Seize premiers Theoremata et la penseé de Duns Scot", *Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge*, Paris, 1938, pp. 5-86. Cfr. C. Balic, "La questione scotista", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1938 (21), pp. 235-245. Del mismo modo, "Tractatus *de Primo Principio* y *Theoremata*, nihil aliud sunt quam exerpta ex *Opere Oxoniensi*, quae Scotus delineavit, et alii perfecerunt". "De critica textuali scholasticorum scriptis accommodata", pp. 288-289 y 293-297. Cfr. *Opera Omnia*, t. I, p. 154. Bajo reserva de lo que todavía pueda descubrir la historia literaria, se puede decir que, desde el punto de vista de la crítica interna, aquí está en juego la interpretación general de la doctrina de Duns Escoto, y sólo ella permitirá un acuerdo acerca de la cuestión. En el presente ubicado entre los *Authentica* en U. Smeets, *Lineamenta bibliographiae Scotisticae*, p. 11.

4. *Collationes Parisienses*. Auténticas (cfr. U. Smeets, *Lineamenta bibliographiae Scotisticae*, p. 7). Ver C. Balic, O.F.M., "De collationes Joannis Duns Scoti doctoris subtilis ac mariani", *Bogoslovni Vestnik*, 1929 (9), pp. 185-219. Contiene el texto de tres cuestiones inéditas, pp. 200-217, especialmente (pp. 212-217): "Utrum conceptus entis sit simpliciter univocus Deo et creaturis".

5. *Tractatus de cognitione Dei*. Apócrifo. Cfr. U. Smeets, *Lineamenta bibliographiae Scotisticae*, p. 16.

6. *Quaestiones miscellaneae de formalitatibus*. Apócrifo. Compuesto de numerososo tratados emanados de diversos escotistas. Ver C. Balic, "A propos de quelques ouvrages faussement atribués à J. Duns Scot", en *Recherches de théologie ancienne et médievale*, 1930 (2), pp. 161-170.

Tomo IV:

1. *Expositiones in metaphysicam Aristotelis*, o *In XII libros metaphysicae*. – Apócrifo. Ya puesto en duda por Ferchius, *Discussiones scoticae*, Patavii, 1638, pp. 46-50 (propone como autor a Antonio Andrés); por E. Renan, en *Histoire littèraire de la France*, Éditions Sociales, Paris, 1974, t. XXV, p. 434; por Seeberg, *Die theologie des Duns Scotus*, p. 60. Atribuido a Antonio Andrés por C. Balic, "De critica textuali scholasticorum scriptis accommodata", p. 286.

2. *Conclussiones ultissimae metaphysicae*. Apócrifo. Obra de Gonzalvo de Balboa, O.F.M. Ver A. Callebaut, "Le B. J. D. Scot étudiant à Paris", *Archivum Franciscanum Historicum*, 1924, pp. 5-6. Cfr. U. Smeets, *Lineamenta bibliographiae Scotisticae*, p. 12 (los atribuye a Gonzalvus Hispanus / Gonzalvo de Balboa).

3. *Quaestiones subtilissime in metaphysicam Aristotelis*. Auténticas, excepto quizá los dos últimos libros. Cfr. E. Longpré, *La philosophie du B Duns Scot*, pp. 28-29.

Tomos V-X:

Opus Oxoniense. Auténtico. Sobre la tradición manuscrita y el método a seguir para la nueva edición en curso, ver C. Balic (publicado sin nombre de autor), *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences. Étude historique et critique*, Louvain, 1927. El R. P. Balic establece, en este inagotable trabajo, la existencia de un comentario inédito al libro I de las *Sentencias*, de acuerdo en su fondo con el *Opus Oxoniense*, pero con una redacción diferente, (pp. 56-87). Sería la primera redacción del *Opus Oxoniense:* "No encontramos aquí la mención 'anno 1300' del *Opus Oxoniense*... Además, tendríamos el punto de partida de la evolución del pensamiento del Doctor Sutil" (p. 86). Muestra de este "comentario inaugural" (pp. 254-263).

Acerca del *Opus Oxoniense:* C. Balic, "Die Frage der Authentizität und Ausagabe der Werke des J. Duns Scotus", en *Wissenschaft und Weisheit*, 1935 (2), pp. 144-158. *Annua relatio commissionis scotisticae* (1939-40), Romae, 1941. "De critica textuali scholasticorum scriptis accommodata", *Antonianum*, 1945 (20), pp. 275-280 y 297-307. "Segni e note critiche nelle opere di Giovanni Duns Escoto", *Miscellanea Giovanni Mercati*, Cittá del Vaticano, 1946, vol. VI, pp. 7-21.

Acerca de la *Lectura Oxoniensis* (o Comentario inaugural) todavía inédita, que había utilizado el Doctor Sutil para escribir o dictar el *Opus Oxoniense*, ver C. Balic, *Solemnis inauguratio anni 1943-44 studiorum Commissionis Scotisticae*, Quaracchi, 1944, pp. 10-31.

N.-B. Desde la redacción de esta nota, se ha producido un acontecimiento escotista: la publicación de los dos primeros volúmenes de la edición crítica: *Joannis Duns Scoti O.F.M. Opera Omnia*..., publicados por la comisión escotista bajo la presidencia del P. C. Balic, 2 vol., Civitas Vaticana, 1950. El t. I comprende la introducción crítica y el texto completo del Prólogo del *Opus Oxoniense* (llamado *Ordinatio*); el t. II contiene el comienzo del libro I, hasta la d. 2, pars 2, q. 1-4 incluidas. Esta admirable edición constituirá en adelante el texto recibido.

Tomo XI:

Reportata Parisiensia. Auténticos. Wadding (Vita, cap. 7, t. 1, p. 9) estuvo muy inseguro en un comienzo. Por lo tanto también lo estuvo Renan (*Histoire littéraire de la France*, t. XXV, pp. 442-443). Pero Wadding cambia completamente de opinión al editarlos él mismo, y nadie duda hoy de su autenticidad.

Acerca del valor de la edición Wadding, ver M. Pelzer, "Le premier livre des Reportata Parisiensia de J. Duns Scot", *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*, Louvain, 1923, (7), pp. 449-491: la edición del libro I es "una reconstitución arbitraria del curso dado en París..., basada en parte en el compendio que había hecho Guillermo Alnwick de los grandes apuntes, en parte en los malos apuntes cuya edición parisina de 1517 proporcionaron dos jóvenes bachilleres, gracias a Jean Mair" (p. 490). Cfr. F. Pelster, "Duns Scotus nach englischen Handschriften", en *Zeitschrift für katolische Theologie*, 1927 (51), pp. 65-80. Conclusiones diferentes en C. Balic, *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences. Étude historique et critique*, pp. 25-33; pp. 44-56, con la importante conclusión de esta última página. "Siempre reconoceremos a quien pueda citarnos una sola página de la edición de Wadding, que reproduce el 1er libro de los *Reportata*, y probarnos al mismo tiempo que la tradición manuscrita de la primera mitad del siglo XIV no lo atribuye a Duns Escoto".

Existe además una *Lectura Parisiensis* todavía inédita (C. Balic, *Solemnis inauguratio anni 1943-44 studiorum Commissionis Scotisticae*, p. 31) que debe ser publicada por los curadores de la comisión escotista.

Tomo XII:

Quaestiones Quodlibetales. Auténticas, fuera de duda y en perfecto acuerdo con el *Opus Oxoniense*. Habían sido disputadas en París: Denifle y Chatelain, *Inventarium codicum mss. Capituli Dertuensis*, Parisiis, 1899, p. 88.

(Edición Vivès, t. XXVI, pp. 501-561).

De perfectione statuum. Dudoso y muy probablemente apócrifo. Ésta es la opinión de Wadding: "Opusculum hoc ex Anglia amici ope summo gaudio recepi, sed dum lego, haereo et judicium suspendo an Escoto sit asserendus. Aliqua continet, quae multorum conflent invidiam, prudentissimi viri doctrinae et modestiae penitus adversa". Contra su autenticidad, ver E. Longpré, *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris, 1924, pp. 20-21.

Una bibliografía general de los escritos consagrados a Duns Escoto sería una empresa comparable a la de establecer una bibliografía tomista. Se encontrará un primer intento de ello en el valioso trabajo del P. Uriel Smeets, O.F.M., *Linamenta bibliographica scotisticae*, con una introducción por el P. Balic, O.F.M., publicado *pro manuscripto* para el uso de la comisión escotista, Roma, 1942 (1312 ejemplares). Otra bibliografía, naturalmente más restringida pero ya muy extensa, se encuentra en C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, Oxford, 1927; t. II, pp. 313-360. Ella sigue siendo útil para la consulta dado que no todo ha pasado a los *Lineamenta* del P. Smeets. Efrem Bettoni, O.F.M., *Vent'anni di studi scotisti* (*1920-1949*), en *Quaderni della Rivista di Filosofia Neoscolastica*, Milano,

1943. Indica en primer lugar muchas otras bibliografías críticas en Alemania, en Italia y en Francia: pp. 1-2; comenta a continuación un número muy importante de trabajos recientes, pp. 2-105.

III. *ALPHABETUM SCOTI*

1. La entidad (*entitas*) es la propiedad de todo lo que posee el ser, en cualquier grado y en cualquier sentido que fuere.

2. La inteligibilidad acompaña siempre a la entidad: el ser es inteligible por pleno derecho.

3. Primero en la realidad, el ser es también la primera noción que es concebida por nuestro intelecto: todo conocimiento es un conocimiento del ser diversamente modificado.

4. El ser se divide en ser de razón y ser real; el ser de razón, que es el del ser real en tanto que objeto de conocimiento, sólo existe en el intelecto; es objeto propio de la lógica; todas las demás ciencias tratan acerca del ser real considerado según diversos grados de abstracción.

5. El ser real se divide en ser quiditativo y ser de existencia; el ser quiditativo es el objeto de la ciencia metafísica.

6. La entidad quiditativa es un ser real, pero no tiene, de suyo, un ser de existencia; la entidad quiditativa es la de una esencia; su realidad consiste en su conformidad con un modelo ejemplar, que es su idea en Dios.

7. Toda entidad quiditativa posee una unidad correspondiente a la de su modelo ejemplar y circunscrita por su definición.

8. Dos entidades quiditativamente distintas son realmente distintas; la realidad de su distinción es la de su ser, que no es el ser de existencia, sino el ser quiditativo.

9. En tanto que se funda en la entidad quiditativa misma, la distinción quiditativa es anterior por naturaleza a todo acto del intelecto; esta distinción real entre quididades, esencias o formas, se denomina comúnmente distinción formal; la distinción formal se da entre dos o varios seres quiditativamente diferentes.

10. En tanto que el ser quiditativo no es un ser de existencia, varias formalidades realmente distintas en el orden del ser quiditativo pueden entrar en la composición de un ser existente sin romper la unidad de su ser de existencia.

11. Dos entidades quiditativamente distintas son desiguales entre sí; el conjunto de las entidades quiditativamente distintas forma una jerarquía de entidades quiditativamente ordenadas.

12. Todo ser quiditativo posee una unidad del mismo orden que su ser, es decir, quiditativa; esta unidad, que es la de su esencia, es menor que la del individuo, pero más una que la del universal; su unidad es la de la naturaleza inde-

terminada con respecto a la individualidad como a la universalidad, pero determinable a ambas.

13. El ser quiditativo de la naturaleza común nunca pierde su unidad bajo ninguna de sus determinaciones.

14. Predicar el ser quiditativo, o esencia, en tanto que esencia, es predicar *in quid;* y dado que la esencia, o quididad, es común en virtud de su indeterminación misma, la predicación de la esencia como tal es siempre unívoca.

15. La esencia más formal de todas es el ser, y por lo tanto su predicación es siempre unívoca; esta univocidad se entiende en el orden del solo ser quiditativo; las realidades quiditativas son el ser real del cual habla el metafísico.

16. Toda esencia tiene una posibilidad objetiva de existencia, siempre y cuando, solamente, ella no sea de suyo contradictoria; para tener una posibilidad de existencia subjetiva, es preciso además que sea individualizada; la individualización no confiere la existencia, sino que es la condición última de su posibilidad.

17. El acto individuante (*hecceitas*) pertenece al orden de la entidad quiditativa y formal, pero no es él mismo una forma, en cuyo caso determinaría una nueva especie; el acto individuante es, en la forma, su última actualidad.

18. El ser de existencia sólo pertenece a los individuos; él es ser pleno, en el sentido completo de la palabra, y pertenece, ya sea a la esencia cuya perfección misma incluye la existencia, ya sea a las esencias que su causa pone en la existencia actual en virtud de su eficacia.

19. Todo existente dotado de una forma activa puede causar el ser de otros existentes, que son sus efectos; la causalidad existencial de un existente está determinada quiditativamente por su forma; algunas formas son activas, otras no: es un hecho primero que debe ser aceptado como tal.

20. En tanto que todo existente tiene un ser quiditativo de grado determinado, la jerarquía de los seres se acompaña de una jerarquía correspondiente de las causas; las causas están esencialmente ordenadas en el interior de esta jerarquía, y el acto de la causa inferior presupone el de la causa superior; una serie de causas esencialmente ordenadas es necesariamente finita y postula una primera causa cuya causalidad es ella misma incondicionada.

21. En tanto que la física trata acerca de los existentes, el físico determina las causas a partir de seres cuya existencia es dada; en tanto que la metafísica trata acerca de las esencias, cuyo ser es quiditativo, el metafísico hace abstracción de la existencia actual y sólo considera en el ser las condiciones esenciales de toda causalidad.

22. La existencia de causas y de efectos físicos implica que el ser sea capaz de causalidad y de efectibilidad, que son propiedades metafísicas del ser.

23. La posibilidad de que los efectos sean producidos (efectibilidad) presupone la de una causa primera cuya causalidad, en razón de su primacía misma, excluye toda efectibilidad; una causa primera y por sí es imposible.

24. Si la causalidad en cuestión es la del ser, la posibilidad de la primera causa es la de un ser por sí e incausado; ahora bien, su posibilidad misma presupone su existencia; por lo tanto existe.

25. El ser por sí cuya existencia actual se puede inferir a partir de las propiedades quiditativas de las causas y de los efectos actualmente dados, es el que llamamos Dios.

26. Un ser primero a título de ser es todo lo que es posible ser, porque la actualidad del ser es en él la fuente de su posibilidad; es entonces el ser en su intensidad absoluta, es decir, el ser infinito.

27. El ser infinito es el ser que excede todo ser finito más allá de toda proporción concebible.

28. La infinitud es la modalidad propia de la esencia divina; ella es entonces su "heceidad", es decir, conforme a la definición de este término, su última actualidad.

29. La teología es la ciencia del ser singular cuya esencia es individualizada por el modo de la infinitud.

30. En tanto que los modos del ser son sus determinaciones intrínsecas, todo es primero en el Primero, todo es infinito en el Infinito.

31. Todo aquello que, en el Infinito, es infinito como Él, es realmente idéntico.

32. Siendo infinito, el Primero comprende en sí la infinidad de seres quiditativos posibles; estos seres son en él quiditativamente distintos, pero la realidad de su distinción quiditativa no introduce en él ninguna distinción de existencia actual; por el contrario, las entidades quiditativas formalmente distintas existen en Dios por la existencia, idénticamente la misma en todas, del Infinito actualmente existente.

33. El ser infinito, en el cual las entidades quiditativamente distintas son idénticamente un mismo existente actual, es absolutamente simple; en tanto que la infinitud implica la simplicidad, la finitud implica la composición.

34. La univocidad metafísica del ser en tanto que tal no se extiende del ser finito y compuesto al ser infinito y simple; no existe ninguna comunidad real, ni de ser quiditativo ni de ser de existencia, entre "ser-finito" y "ser-infinito".

35. En Dios, la esencia es absolutamente primera y por relación a ella todo se sitúa en la realidad.

36. La primera moción divina es aquella por la cual la esencia de Dios se mueve, por así decir, a conocerse a sí misma a título de intelecto; siendo infini-

to, Dios es intelección infinita con la infinitud de los seres quiditativos eternamente presentes a su intelecto a título de objetos conocidos.

37. Estos seres quiditativos se denominan Ideas; a título de objeto de un acto de intelección formalmente distinto, cada idea divina posee un ser quiditativo distinto, pero ninguna de ellas tiene existencia distinta y propia; todas en conjunto existen con la existencia simple del Infinito actualmente existente.

38. El acto por el cual el Ser infinito conoce las Ideas sólo depende en Él de la esencia y del intelecto que conoce a infinidad de las esencias quiditativas posibles con todas sus relaciones posibles; natural y necesario, este acto precede a todo movimiento de la voluntad.

39. Al ser infinito en el ser, y por lo tanto perfecto, el Primero es voluntad como es intelecto; el ser infinito es el único bien infinito, y por lo tanto también el único objeto necesario de la voluntad divina; en tanto que ningún objeto finito está ligado al ser infinito por una relación necesaria, toda voluntad de un ser finito es en Dios un acto de amor gratuito y libre.

40. Los posibles sólo dependen de la esencia de Dios y de su intelecto, pero al elegir libremente cuáles de ellos serán creados, su voluntad los transforma en creables; un creable es una entidad quiditativa individualizada de la cual el intelecto divino sabe que la voluntad divina lo ha elegido para ser creado.

41. En tanto que la voluntad divina sólo puede elegir entre la infinidad de los objetos del intelecto divino, la elección libre de los creables no afecta en nada al ser quiditativo de los posibles; sólo causa en ellos la creabilidad.

42. La contingencia inicial de toda voluntad de Dios *ad extra* es la causa de todo lo que hay de contingencia en el mundo; del mismo modo que en el principio la contingencia radical del ser finito en relación con el ser infinito sólo ha podido ser superada por el amor, ella sólo lo será por él en el fin; la teología, ciencia práctica, enseña al hombre los medios que el mismo Dios ha puesto a su disposición para permitirle superarla.

43. La ejecución de la volición divina *ad extra* se denomina creación; ella es la obra de la esencia divina como poder; el poder del ser infinito es infinito; se lo denomina omnipotencia; la omnipotencia es el poder de producir todo ser finito posible del no-ser al ser, inmediatamente y sin el concurso de ninguna causa segunda interpuesta.

44. Ligado a la infinitud del ser, este modo de producción es privilegio exclusivo de Dios; por ello sólo Dios puede crear.

45. Elegido por Dios entre todas las combinaciones posibles de entidades inteligibles, el universo es inteligible en sus esencias y en todas las relaciones que las unen; la libertad de la elección divina no supone ninguna irracionalidad.

46. Las criaturas más perfectas son los ángeles, es decir, formas intelectuales subsistentes.

47. La criatura más perfecta después del ángel es el hombre. La especie "hombre" incluye los seres compuestos de un alma intelectiva y un cuerpo organizado viviente; el alma es el acto y forma del cuerpo.

48. Parte constitutiva de la especie hombre, el alma misma no constituye una especie; ella no es un intelecto subsistente como el ángel; es el hombre el que es aquí sustancia, no el solo intelecto.

49. Al poner este ser compuesto en el ser de existencia, el acto creador pone ahí al mismo tiempo todos los seres quiditativos que entran en su composición; en el individuo, que es el todo, las formalidades componentes conservan su ser quiditativo distinto, pero no tienen ahí otro ser de existencia que aquél del todo y del cual forman parte; el ser de existencia de cada parte es su parte del ser del todo.

50. La composición de los seres finitos imita a su manera la simplicidad del ser divino, pero mientras que, en el ser infinito, las entidades quiditativas son idénticamente la existencia infinita, las entidades quiditativas en el finito no hacen más que tomar su parte de la existencia del todo del cual forman parte; una vez más, el finito es por definición lo compuesto.

51. Cada existente posee una doble unidad, una quiditativa, la otra de existencia; su unidad quiditativa incluye todas las formas distintas que entran en su composición, desde la forma de corporeidad hasta el alma intelectiva, sin que estas formalidades pierdan ahí su distinción ni gocen de existencias distintas; su unidad de ser de existencia es la del ser de existencia del todo, que implica la coexistencia simultánea de todas las entidades quiditativas distintas que entran en su estructura.

52. En tanto que cada ser sólo es lo que es por su forma sustancial, sólo por ella es tal ser y es un ser actualmente existente.

53. La unidad del compuesto humano depende de una de las virtudes de la forma, que es la de incluir unificando; toda forma superior incluye y une a las formas inferiores; la forma sustancial plena, incluida su actualidad suprema que es la "heceidad", incluye y une todas las formas o entidades quiditativas necesarias para la composición del ser humano.

54. Dado que sólo existe el individuo, todo, en un individuo, está individualizado.

55. La "heceidad" escapa al conocimiento en la medida en que escapa a la definición.

56. Aunque sólo sea una parte de la especie hombre, el alma intelectiva tiene la quididad de un intelecto, es decir, de un ser capaz por derecho de conocer todo lo que es.

57. El objeto primero, natural y adecuado de un tal ser es el ser considerado en su indeterminación total respecto tanto a lo sensible como a lo inteligible; él

es capaz, por derecho, de intuición inteligible, como así también de abstracción a partir de lo sensible.

58. De hecho, el intelecto humano no ejerce ningún acto de intuición de las quididades inteligibles; en su estado presente, sea cual fuere la causa, el hombre sólo conoce lo inteligible por modo de abstracción.

59. La única intelección intuitiva del hombre, en su estado presente, es la del existente percibido por el conocimiento sensible; es un conocimiento del existente precisamente en tanto que existente.

60. El conocimiento abstractivo se hace posible por el hecho de que la quididad sensible, aunque esté individualizada en el objeto conocido, conserva ahí de suyo su indeterminación básica tanto con respecto a la individualidad como con respecto a la generalidad; ella puede entonces ser universalizada por el intelecto.

61. El acto de intelección consiste en la producción, por el intelecto agente, de una especie inteligible correspondiente a la naturaleza común cuyo ser quiditativo está incluido en la especie sensible; esta especie inteligible es recibida en el intelecto posible.

62. El intelecto agente es la causa eficiente total de la intelección; la cosa conocida concurre ahí a título de causa formal y determina su contenido.

63. En tanto que procede a la vez de dos naturalezas, la del intelecto cognoscente y la del objeto conocido, la intelección es una operación natural y en consecuencia necesaria; dado que lo inteligible siempre precede a la intelección, sea en el hombre o en Dios, su contenido depende necesariamente de su objeto.

64. Todo acto que no procede de una naturaleza, procede de una voluntad; el acto de una naturaleza está determinado por lo que ella es; el acto de una voluntad es libre.

65. Considerada en el sentido amplio del término, la voluntad misma es una naturaleza; en tanto que tal, ella desea necesariamente el bien en general; pero es libre con respecto a todo bien particular cuya relación al Bien absoluto no es de suyo necesaria; no existe vínculo necesario entre el Bien absoluto e infinito y un bien finito particular.

66. La voluntad siempre puede querer uno más que otro de tales objetos finitos, y dejar de quererlo después de haberlo querido; este hecho se expresa cuando se dice que es libre en cuanto al ejercicio de sus actos y en cuanto a su especificación.

67. La libertad de la voluntad consiste en que nada sino ella es la causa eficiente total de la volición.

68. El intelecto concurre a la volición como causa parcial, ofreciendo a la voluntad objetos de voliciones posibles, pero dado que siempre está en su poder

rechazarlos o preferir otros, la única causa eficiente de la volición sigue siendo la voluntad.

69. Causa del acto de fruición, sólo por el cual el hombre podrá gozar de su fin último, que es Dios, la voluntad es la más noble de las potencias del alma.

70. El primado de nobleza de la voluntad sobre el intelecto supone el primado de nobleza de la caridad sobre la sabiduría.

71. Libre y responsable de sus elecciones, el hombre sabe lo que debe elegir para alcanzar su fin último gracias a su conocimiento de dos leyes: la ley natural y la ley divina.

72. La ley natural contiene los principios primeros de la razón práctica y las consecuencias necesarias que se siguen de ellos; esta ley es necesaria y no puede ser cambiada, ni aun por Dios, porque sólo compete al intelecto, no a la voluntad.

73. En tanto que el conocimiento de la ley natural pertenece al intelecto práctico, la conciencia moral, que prescribe esta ley, reside en el intelecto.

74. El primer principio de la ley natural es que el bien debe quererse y el mal evitarse.

75. En tanto que ningún bien particular está ligado al Bien absoluto con una relación necesaria de medio a fin, Dios mismo ha debido promulgar mandamientos para decir qué es lo que el hombre debe querer o no querer con vistas a alcanzar su fin último; estos mandamientos constituyen la ley divina.

76. Los mandamientos de Dios están contenidos en el decálogo, que se divide en dos tablas: los mandamientos ante Dios y los mandamientos ante el prójimo; todos los mandamientos ante Dios, que es el Bien absoluto, son necesarios como Él; ellos son de ley natural, y no pueden ser revocados ni suspendidos; los mandamientos ante el prójimo, que es un bien particular, sólo son de ley positiva; no son entonces necesarios y pueden ser revocados por el Legislador o suspendidos por él.

77. Sólo Dios, legislador supremo, puede revocar o suspender los mandamientos que ha promulgado.

78. En tanto que todas las voliciones de Dios *ad extra* son libres, la promulgación de la ley divina es libre y su contenido hubiera podido ser diferente de lo que es; pero en tanto que todo el conocimiento divino es supremamente racional, todo lo que el intelecto de Dios ofrece a su voluntad es necesariamente razonable; por ello, aun si sólo son de ley positiva, todos los mandamientos de Dios son eminentemente racionales y se armonizan íntimamente con la ley natural; ellos son por consiguiente de ley natural en el sentido amplio de la expresión.

BIBLIOGRAFÍA PARA LA EDICIÓN ESPAÑOLA

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Documentación bibliográfica general

Smeets, U.: *Lineamenta bibliographiae scotisticae,* Roma, 1942.

Schaefer, Odulfus: *Bibliographie de vita, operibus et doctrina J. D. Scoti, Doctoris Subtilis ac Mariani.* Saec. XIX-XX, Roma, 1955.

Información en web: *Website der Research Group John Duns Scotus*, (http://www.dunsscotus.nl/index_en.htm) y *Duns Scotus im Franciscan Archive* (http://www.franciscan-archive.org/scotus).

Ediciones principales de las obras de Duns Escoto

Opera omnia. [Edición crítica] Studio et cura Commissionis Socotisticae ad fidem, Civitas Vaticana, typis Polyglottis Vaticanis, / I, *Ordinatio*. Prologus, 1950. / II, *Ordinatio*. Liber primus, distinctio prima et secunda, 1950. / III, *Ordinatio*. Liber primus, distinctio tertia, 1954. / IV, *Ordinatio*. Liber primus, a distinctione quarta ad decimam, 1956. / V, *Ordinatio*. Liber primus, a distinctione undecima ad vigesimam quintam, 1959. / VI, *Ordinatio*. Liber primus, a distinctione vigesima sexta ad quadragesimam octavam, 1963. / VII, *Ordinatio*. Liber secundus, a distinctione prima ad tertiam, 1973. / VIII, *Ordinatio*: Liber secundus a distinctione quarta ad quadragesimam quartam, 2001. IX, *Ordinatio*. Liber tertius, a distinctione prima ad tertiam, 2006. / XVI, *Lectura in librum primum Sententiarum*. Prologus et distinctiones a prima ad septimam, 1960. / XVII, *Lectura in librum primum Sententiarum*, a distinctione octava ad quadragesimam quintam, 1966. / XVIII, *Lectura in librum secundum Sententiarum*, a distinctione prima ad sextam, 1982. / XIX, *Lectura in librum secundum Sententiarum*, a distinctione septima ad quadragesimam quartam. 1993 / XX, *Lectura in librum tertium Sententiarum*, a distinctione prima ad septimam, 2003. / XXI, *Lectura in librum tertium Sententiarum*, a distinctione decima octava ad quadragesimam, 2004.

Otras ediciones anteriores [no críticas]

Opera omnia: editio minor, a cura di Giovanni Lauriola. v. I. *Opera philosophica* vol. II-III. *Opera theologica*. Alberobello (BA), AGA Arti Grafiche Alberobello, 1998-2001.

Opera omnia, editadas por Lucas Wadding y otros, 12 vols., Lyon, 1639 (cfr. la valoración crítica que hace Gilson de esta obra en su Apéndice Bibliográfico, pp. 663 y ss.).

Opera omnia, por L. Vivès, 26 vols., París 1891-95 (edición facsimilar Farnborough, 1969).

LITERATURA SECUNDARIA

Obras generales

Balic, Charles: *Les commentaires de Joannes Duns Scotus sur les quatre livres des Sentences. Etude historique et critique*, Lovaina, 1927; *-Ratio editionis criticae Operum omnium Joannes Duns Scotus* I, Roma, 1939; II, 1941; III, 1951.

Basly, Déodat Marie de: *Scotus docens*, *ou Duns Scot enseignant la philosophie, la théologie, la mystique. I. Synthèse philosophique du b. Jean Duns Scot,* París, 1934.

Bertoni, Alexandre: *Le bienheureux Joannes Duns Scotus: sa vie, sa doctrine, ses disciples,* Levanto, 1917.

Bettoni, Efrem: *Duns Scotus,* Brescia, 1946; *-Duns Scotus: the basic principles of his philosophy,* Washington, 1961; *-Duns Scotus filosofo*, Milán, 1966.

Brancati, Lorenzo: *Commentaria in Tertium et Quartum Librum Sententiarum Mag. Ioannis Duns Scoti*, 9 Vols., Roma, 1653-1665.

Casanova, Gabrielis: *Cursus philosophicus ad mentem D. Bonaventurae et Scoti,* Matriti, 1894.

Dreyer, Mechthild / Ingham, Mary B.: *Johannes Duns Scotus zur Einführung*, Hamburg, 2003.

Dupasquier, Sébastien: *Summa philosophiae scholasticae et scotisticae*, (t. I: *Logica*; t. II: *Metaphysica*; t. 3: *Physica*; t. 4: De *anima*), Lyon, 1692.

Fernández García, Mariano: *Lexicon scholasticum philosophico-theologicum in quo termini, definitiones, distinctiones et effata seu axiomaticae propositiones philosophiam ac theologiam spectantes a b. Ioanni Duns Scoto Doctore subtili atque mariano, O.F.M. exponuntur, declarantur*. 4 vols. Ad Claras Aquas, Quaracchi, 1906-1910.

Goémé, Christine (ed.): *Jean Duns-Scot ou la révolution subtile*, París, 1982.

Harris, Charles Reginald Schiller: *Duns Scotus*, 2 vols. (Oxford, 1927) Bristol, 1994.

Honnefelder, Ludger: *Johannes Duns Scotus*, München, 2005.

Iammarrone, Luigi: *Giovanni Duns Scoto, metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Roma, 1999.

Kenneth Ryan, John: *Studies in philosophy and the history of philosophy. III: Joannes Duns Scotus,* Washington, 1961.

Landry, Bernard: *La philosophie de Duns Scot*, París, 1922.

Lemieux, Béraud de Saint-Maurice: *Jean Duns Scot. Un docteur de temps nouveaux,* Montréal, 1944.

Longpré, Ephrem: *La philosophie du Duns Scotus*, París, 1924.

Manno, Ambrogio: *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scoto*, Bari, Levante, 1994.

Mastrio, Bartolomé / Belluti, Bonaventura: *Philosophia ad mentem Scoti cursus integer,* 5 vols. 1637-1640.

Merinero, Juan: *Cursus integer philosophiae juxta Doctoris Subtilis Joannis Duns Scoti mentem,* Madrid, 1659.

Minges, Parthenius*: Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita et exposita,* 2 vol., Quaracchi 1930.

Natividad, Juan de la: *Cursus integer philosophiae ad mentem Subtilis et Mariani Doctoris*, 5 vols., Segovia, 1713.

Pérez López, Juan Francisco: *Commentaria in primum librum senten-tiarum, de abscondito Scoti thesauro noua, et vetera proferentia,* Tomus primus. Barcinonae, ex typ. Martini Gelabert, 1690; -*Commentaria in tertium sententiarum librum, subtili ducente.* Tomus secundus. Barcinonae, ex typ. Martini Gelabert, 1690.

Pluzansky, E.: *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, París, 1887.

Ponce, Juan*: Integer Philosophiae Cursus*, Roma, 1642.

Rodler, Klaus: *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus.* Innsbruck, 2005.

Saint-Maurice, Béraud de: *Joannes Duns Scotus. Un docteur des temps nouveaux, (*Montréal 1944), Rennes-París, 1953.

Sannig, Bernardo: *Schola Philosophica Scotistarum*, Praga, 1684-85.

Sarmentero, Bartolomé: *Cursus theologiae scholasticae in via v. p. subt. Mariani-que doct. Joannis Duns Scoti: De cursus per quatuor ejusdem sententiarum libros.* 5 vols. Vallis-Oleti, 1752.

Sileo, L. (ed.): *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, 2 vols., Roma, 1995.

Skinner Harris, Charles Reginald: *Duns Scotus,* 2 vol. (I: *The Place of Duns Scotus in medieval thought.* II: *The Philosophical doctrines of Duns Scotus*), Oxford, 1927.

Tartareto, Pedro: *Opera philosophica*, Venecia, 1614.

Todescan, Franco: *Giovanni Duns Scoto*, Padova, 2002.

Torri Buccafocus, Constantius Sarnanus: *Conciliatio dilucida omnium controversiarum quae in doctrina duorum summorum theologorum s. Thomae et subtilis Ioannis Scoti passim leguntur,* Roma, 1911.

Ubillos, Juan Antonio de: *Philosophia transnaturalis et naturalis, ... edita ad mentem Venerabilis subtilis et mariani,* San Sebastián, 1758.

Urquizu, Juan de: *Summa brevis scoticae philosophiae: elaborata ad juventutis instructionem, annuente alma provincia*, 2 vols. Pampilona, 1777.

Vacant, Jean-Michel-Alfred: *Etudes comparées sur la philosophie de s. Thomas d'Aquin et sur celle de Duns Scot*, París- Lyon, 1891.

Vos, A.: *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh, 2006.

Williams, Thomas: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge, New York, 2003.

Woestyne, Zacharias van de*: Scholae franciscanae aptatus cursus philosophicus in breve collectus,* 2 vols., Mechliniae, 1921-1925.

Metafísica y Lógica filosófica

Barth, Timotheus: *De fundamento univocationis apud I. Duns Scotus*, Roma, 1939;

Bastit, Michel: *Les principes des choses en ontologie médiévale: (Thomas d'Aquin, Scot, Occam)*, Bordeaux, 1997.

Beckmann, Jan Peter: *Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Duns Scotus. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehungen*, Bonn, 1967.

Boler, John Francis: *Charles Peirce and Scholastic Realism. A study of Peirce's relation to Joannes Duns Scotus*, Seattle, 1963.

Briceño, Alonso: *Celebriorum controversiarum in Primum Sententiarum Ioannis Duns Scoti, admixtis potissimum dissertationibus metaphysicis,* 2 vols., Madrid, 1638.

Effler, Roy R.: *Joannes Duns Scotus and the principle "omne quod movetur ab alio movetur",* New York, 1962.

Fabro Famentino, Philippo: *Philosophia naturalis Ioan. Duns Scot.: ex quattuor libris sententiarum et quodlibetis collecta: in theoremata distributa...: et in cuius fine additus est tractatus breuis facilis & necessarius formalitates Scoti,* Venecia, 1606.

Fackler, Franz Paul: *Der Seinsbegriff in seiner Bedeutung für die Gottes-Erkenntnis bei Duns Scotus*, Friedberg-Augsburg, 1933.

Foxal, Juan (Anglicus): *Tractatus de Primis et Secundis Intentionibus / Opusculum Primis et Secundis Intentionibus Conflatum, Necnon Exemplarium in Posterioribus Aristotelis Resolutiones Epitomata*, Venecia, 1509; *–Expositio Universalium Scoti in Porphyrium / Commentarium super Io. Duns super Universalia Porphyrii / Commentarium in Porphyrium Scoti*, Venecia, 1483, 1520.

Frank, William A. / Wolter, Allan B.: *Duns Scotus, metaphysician*, West Lafayette, Ind., Purdue University Press, 1995.

Frassen, Claude: *Philosophica Academica, quam ex selectissimis Aristotelis et Doctoris Subtilis Scoti rationibus ac sententiis,* París, 1668.

Gàl, G.: *De I. Duns Scotus Theorematum authenticitate es ultima parte operis confirmata,* Roma, 1950.

García Biezma, Agustín: *Philosophia rationalis seu Logica magna Scotistica ad mentem venerabilis subtilis et Mariani doctori,* 2 vols. Compluti, 1762.

Giasson, L.: *Genre, espèce et différence spécifique dans la philosophie de Jean Duns Scot,* Löwen, 1963.

Grajewski, Maurice John: *The Formal Distinction of Duns Scotus; a study in metaphysics*, Washington, 1944.

Guerizolic, Rodrigo: *A metafísica no Tractatus de primo principio de Duns Escoto,* Porto Alegre, 1999.

Heidegger, Martin: *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen 1916; (*Traité des catégories et de la signification chez Duns Scotus.* Trad. F. Gaboriau, París, 1970).

Hoffmann, Tobias: *Creatura intellecta: die Ideen und Possibilien bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis,* Münster, 2002.

Honnefelder, Ludger: *Ens inquantum ens: der Begriff des Seienden als Solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus,* Münster, 1979; *–Scientia transcendens: die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce),* Hamburg, 1990.

Kraus, Johannes: *Die Lehre des Joannes Duns Scotus von der Natura Communis. Beiträge zu Universalienproblem in der Scholastik*, Paderborn / Paris, 1927.

Lusser, Dominik: *Individua substantia. Interpretation und Umdeutung des aristotelischen usia-Begriffs bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus.* Frankfurt a.M., 2006.

Mayrones, Francisco de: *Passus super Universalia, Predicamenta et Perihermenias*, Bolonia, 1478; *-Expositio in VIII Libros Physicorum Aristotelis*, Ferrara, 1490.

Margalho, Pedro: *Escólios em ambas as lógicas à doutrina de S. Tomas, do subtil D. Escoto et dos nominalistas,* Lisboa, 1965.

McGinley, John W.: *Miasma: 'haecceitas' in Scotus, the esoteric in Plato, and 'other related matters'*, Lanham, 1996.

Meurisse, Martin: *Rerum metaphysicorum libri tres ad mentem Doctoris Subtilis,* Paris, 1623.

Muscat, Pierre: *Dissertatio de Cartesii et Scoti methodo*, Roma, 1925.

Nizigiyimana, Daniel: *La toute-puissance et la contingence selon Joannes Duns Scotus,* Roma, 2004.

O'Fihely (Hibernicus), Mauricio: *Expositio in Quaestiones Doctoris Subtilis super Porphyrium*, Venecia, 1512.

Orbellis, Nicolás de: *Expositio Librorum Metaphysicae Aristotelis*, Bolonia, 1485.

Parcerias, Pedro: *Duns Escoto, o pensavel e a metafisica virtual,* Porto, 2003.

Pini, Giorgio: *Categories and logic in Duns Scotus: an interpretation of Aristotle's Categories in the late thirte.* Leiden; Boston, 2002. *–Scoto e l'analogia: logica e metafisica nei commenti aristotelici,* Pisa, 2002.

Prentice, Robert: *The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus as seen in his "De primo principio",* Roma, 1970.

Prezioso, Faustino Antonio: *La critica di Duns Scoto all'ontologismo di Enrico di Gand*, Padova, 1961. *-Il Problema dell'immortalità dell' anima in Duns Scotus e in Guglielmo Alnwick*, Padua, 1964.

Rabesano, Livio: *Cursus philosophicus ad mentem Doctoris subtilis Ioannis Duns Scoti. Logicam minorem et maiorem*, Venecia, 1665.

Riccati, Carlo: *"Processio" et "explicatio": la doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues,* Napoli, 1983.

Rosenberg, Jean Randall: *The principles of individuation. A comparative study of st. Thomas, Scotus and Suárez,* Washington, 1950.

Ruderisch, Helmut: *Zum Problem den Einheit. Eine metaphysische Durchklärung über' Thomas von Aquin. Duns Scotus zu dem Spätskotisten Johannes Pon-tius*, Würzburg, 1953.

Saxio, Ambrosio: *Catastrosis philosophica ac theologica: peripateticae videlicet, scoticae, atque vniuersalis doctrinae explicatio,* Bolonia, 1640.

Scapin, Pietro: *Contingenza e libertà divina in G. Duns Scotus*, Roma, 1964.

Schircel, Cyrill L.: *The univocity of the concept of being in the philosophy of Jonh Duns Scotus,* Washington, 1942.

Schleifstein, Kaspar: *Das Individuationsproblem des Joannes Duns Scotus. Dargestellt im Rahmen seiner Zeit mit besonderen Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Thomas von Aquin*, München, 1925.

Schmaus, Michael: *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zu Thomas von Aquin und Duns Scotus,* München, 1930; - *Zur Diskussion über das Problem der Univozität im Umkreis des Joannes Duns Scotus,* München, 1957.

Schwamm, Hermann: *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern,* Innsbruck, 1934.

Shircel, Cyril Louis: *The Univocity of the Concept of Being in the Philosophy of Joannes Duns Scotus*, Washington, 1942.

Söder, Joachim Roland: *Kontingenz und Wissen: die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus,* Münster, 1999.

Sondag, Gérard*: Duns Scot: la métaphysique de la singularité,* París, 2005.

Sylwanowicz, Michael: *Contingent causality and the foundations of Duns Scotus' metaphysics,* Leiden, New York, 1996.

Tartareto, Pedro: *Subtilissimi Doctoris Ioan. Duns Scoti ... Quaestiones quodlibetales*, Nápoles, 1519.

Trombetta, Antonio: *Opus doctrinae Scoticae in Thomistas (Quaestio divinae praescientiae. Quaestiones metaphysicales. Sententia in tractatum formalitatum. Hebdomades formalitatum recentiores),* Venecia, 1493.

Tweedale, Martin M. (ed.): *Scotus vs. Ockham: a medieval dispute over universals*. Texts translated into English, with commentary, Lewiston, 1999.

Ulrich, Ferdinand: *Inwiefern ist die Konstruktion der Substanzkonstitution maßgebend für die Konstruktion des Materiebegriffes bei Suarez, Duns Scotus und Thomas?*, München, 1956.

Urbanavicius, Ignas: *Essentia und Existentia bei Duns Scotus und der Begriff der Seinsmomente in der Ontologie Nicolai Hartmann's*, Bonn, 1949.

Vier, Peter C.: *Evidence and its Function according to Joannes Duns Scotus,* New York, 1951.

Werner, H. J.: *Die Ermöglichung des endlichen Seins nach Joannes Duns Scotus,* Bern/ Frankfurt, 1974.

Wolter, Allan Bernard: *The Transcendental and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Washington, 1946. *–John Duns Scotus: A Treatise on Potency and Act: Questions on the Metaphysics of Aristotle,* St. Bonaventure (N. Y.), 2000.

Zimmermann, Albert: *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussionen über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Leuven, 21998.

Antropología

Assenmacher, J.: *Die Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik,* Leipzig, 1926.

Auer, Johannes: *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Joannes Duns Scotus*, München, 1938.

Barbaglio, Giuseppe: *Fide acquisita e fide secondo Duns Scotus, Occam e Biel,* Brescia, 1968.

Bérubé, Camille: *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Roma, 1983.

Breton, Valentin Marie: *La spiritualité franciscaine. Synthèse et antithèse,* 2ª ed. París, 1948.

Broadie, Alexander: *The shadow of the Scotus: philosophy and faith in prerefor-mation Scottland*, Edinburgh, 1995.

Campbell, Bertrand James: *The problem of one or plural substantial forms in man, as found in the works of st. Thomas Aquinas and John Duns Scotus,* Philadelphia, 1940.

Carreras y Artau, Joaquín: *Ensayo sobre et Voluntarismo de Juan Duns Scoto* Gerona, 1923.

Devlin, Christopher: *The Psychology of Duns Scotus,* Oxford, 1950.

Eterovic, Karlo: *La volonté dans la philosophie de Duns Scot,* París, 1901.

Ghezzi, Ermenegildo: *Cuiusvis voluntarismi extremi polemica depulsio a systemate Doctoris subtilis,* Roma, 1923.

Goffredo Quadri, *Autorità e libertà nella filosofia di G. Duns Scotus*, Nápoles, 1939.

Gölz, Benedikt: *Duns Scotus' Lehre von der Sinneswahrnehmung*, Freiburg i. Br., 1923.

Greiner, Robert: *Die metaphysische Anthropologie des Joannes Duns Scotus*, München, 1962.

Hoeres, Walter: *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus Ioannes Duns Scotus,* München, 1962. (trad. ital.: *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto,* Padova, 1976).

Kahl, Wilhelm: *Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes*, Straßburg, 1886.

Libertini, C.: *Intelletto e volontà in Tommaso e Duns Scoto*, Nápoles, 1926.

Loiret, François: *Volonté et infini chez Duns Scot*, París, 2003.

Luger, Franz: *Die Unsterblichkeitsfrage bei Joannes Duns Scotus. Beiträge zur Geschichte der Rückbildung des Aristotelismus in die Scholastik*, Wien, 1933.

Minges, Parthenius*: Ist Duns Scotus Indeterminist?*, Münster, 1905; *-Der angebliche exzessiv indeterminister Gottesbegriff des Duns Scotus*, Wien, 1906; *-Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblichen exzessiven Indeterminismus geprüft*, Wien 1907; *Der angebli-che exzessive Realismus des Duns Scotus,* Münster, 1908.

Miralbell, Ignacio: *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto: una transformación del aristotelismo,* Pamplona, 1994. *–Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad*, Pamplona, 1998.

Mühlen, Heribert: *Person und Personalität nach Joannes Duns Scotus. Beiträge zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, Werl 1954.

Pangallo, Mario: *La libertà di Dio in S. Tommaso e in Duns Scoto,* Roma, 1992.

Picavet, François: *Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hincmar et de Jean Scot,* Paris, 1896.

Pizzo, Giovanni: *Intellectus und memoria nach der Lehre des Johannes Duns Scotus: Das menschliche Erkenntnisvermögen*, Kevelaer, 1998.

Schiefferens, M.: *Quellenmässige Darlegung der Lehre von der Willensfreiheit bei Thomas mit Berücksichtigung derselben Lehre bei Duns Skotus*, Münster, 1904.

Schlapkohl, Corinna: *Persona est naturae reationabilis individua substantia: Boethius und die Debatte über den Personbegriff,* Marburg, 1999.

Schneider, Herbert: *Primat der Liebe nach Joannes Duns Scotus,* Mönchengladbach, 2006.

Spändl, Heinrich: *Das Willensproblem bei Duns Scotus*, Regensburg 1936.

Stadter, E.: *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit, die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus,* München, 1971.

Gnoseología

Albanese, Clodomiro: *Studi su la filosofia di G. Duns Scotus. La teoria del conoscero,* Roma 1923.

Chabada, Michel: *Cognitio intuitiva et abstractiva. Die ontologischen Implika-tio-nen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Skotus mit der Gegenüberstellung zu Aristoteles und I. Kant.* Mönchengladbach, 2005.

Day, Sebastian J.*: Intuitive Cognition: a key to the significance of the later scholastics (on Duns Scotus and William of Ockham),* New York, 1947.

Gemelli, A.: *Il Kantismo di Duns Scoto*, La Verna, 1907.

Heuel, Meinolf: *Die Lehre von lumen naturale bei Thomas von Aquin, Bonaven-tura und Duns Scotus*, Bonn, Koblenz, 1928.

Hofmeister, Pich Roberto: *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, Bonn, 2001.

Lackner, Franz (ed.): *Zwischen Weisheit und Wissenschaft Johannes Duns Scotus im Gespräch,* Kevelaer, 2003.

Manzano, Guzmán I.: *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto,* Murcia, 2000.

Messner, Reinhold: *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus mit krittischen Gegenüberstellung zur Erkenntnislehre von Kant und Aristoteles*, Freiburg i. Br., 1942.

Pizzo, Giovanni: *Intellectus und memoria nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Das menschliche Erkenntnisvermögen als Vollzug von Spontaneität und Rezeptivität,* Mönchengladbach, 1998.

Staudinger, Siegfried: *Das Problem der Analyse des Glaubensaktes bei Johannes Duns Scotus*, Mönchengladbach, 2006.

Tochowiez, Paulus, *Ioannis Duns Scoti de cognitionis doctrina,* Paderborn, París, 1926.

Wanke, Otto: *Die Kritik Wilhelme von Alnwick an der Ideenlehre des Joannes Duns Scotus Utrum esse intelligibile conveniens creaturae ab aeterno sit productum ab intellectu divino*, Bonn, 1965.

Woojin Kim, Andrea: *L'intelletto e la sua funzione nella conoscenza umana secondo Giovanni Duns Scoto*. Roma, 2005.

Ética y política

Binkowski, Johannes: *Die Wertlehre des Duns Scotus*, Köln, Berlin, Bonn, 1936.

Bruning, Eliseus: *Ioannis Duns Scoti doctrina de iustitia commutativa*, Roma, 1923.

Budzik, Gratianus: *De conceptu legis ad mentem Ioannis duns Scoti,* Roma, 1949.

Castrovol, Pedro de: *Commentum super libros Ethicorum Aristotelis,* Illerda 1489. *–Commentum super libros Politicorum et Oeconomicorum Aristotelis,* Pampilona, 1496.

Damiata, M.: *Prima e seconda tavola. L'Ethica di Duns Scoto,* Florenz, 1973.

Dev, G.: *Ethica generalis ad mentem venerabilis J. Scoti, Doctoris subtilis,* Friburgi, 1907.

Ingham, Mary B.: *Joannes Duns Scotus*, Münster, 2006. *–The harmony of goodness: mutuality and moral living according to John Duns Scotus*, Quincy, Ill., 1996; *–Ethics and Freedom. A Historical-Critical Investigation of Scotist Ethical Thought*, Lanham (Md.), 1989.

Mastrio, Bartolomé: *Theologia moralis ad mentem DD. Seraphici, & Subtilis concinnata, & in disputationes vigintiocto distributa*, Venecia, 1671.

Möhle, Hannes: *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus: eine philosophische Grundlegung,* Münster, 1995.

Morcelloni, Ambrogio: *La legge morale in Duns Scoto*, Milán, 1951.

Muralt, André de: *L'unité de la philosophie politique. De Scot, Occam et Suarez au libéralisme contemporain,* París, 2002. (*La estructura de la filosofía política moderna. Sus orígenes medievales en Escoto, Ockham y Suárez,* Madrid, 2002).

Parisoli, Luca: *La philosophie normative de Jean Duns Scot: droit et politique du droit,* Roma, 2001; -*La contraddizione vera. Giovanni Duns Scoto tra le necessità della metafisica e il discorso della filosofia pratica,* Roma, 2005.

Quadri, Godofredo: *Atorità e libertà nella filosofia di Giovanni Duns Scoto,* Nápoles, 1939.

Radonic, Bone: *B. Iohannis duns Scoti doctrina de lege naturali, relatione habita ad decalogum methodo historico exposita,* Freiburg i. Br. 1919.

Ribas Cezar, Cesar: *Das natürliche Gesetz und das konkrete praktische Urteil nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Bonn, 2003.

Shannon, Thomas A.: *The ethical theory of John Duns Scotus: a dialogue with medieval and modern thought,* Quincy, Ill., 1995.

Stratenwerth, Günter: *Die Naturrechtslehre des Joannes Duns Scotus*, Göttingen, 1951.

Wald, Berthold: *Genitrix Virtutum. Zum Wandel des aristotelischen Begriffs praktischer Vernunft. Thomas von Aquin - Johannes Duns Scotus - Wilhelm von Ockham - Martin Luther,* Münster, 1986.

Walter, Ludwig: *Das Glaubensverständnis bei Joannes Duns Scotus* (München, 1967), Paderborn, 1968.

Wolter, Allan Bernard: *Duns Scotus on the Will and Morality,* Selected and translated with an Introduction by A. B. Wolter, Washington, 1965.

Cosmología

Celiesius, Petras: *Der Begriff der Zeit in der Metaphysik des Duns Scotus*, Bonn, 1949.

Ciorla de Scanno, Vicente: *Disputationes physicales complectentes lib. phis, celi, mundi meteororumque, collectae ex doctrina Scoti,* Roma, 1649.

Cross, Richard: *The physics of Duns Scotus: the scientific context of a theological vision,* Oxford, 1998.

Mastrio, Bartolomé / Belluto, Bonaventura: *Disputationes in libros de Coelo et Metheoris quibus ab Aduersantibus tum Veterum tum Recentiorum iaculis Scoti Philosophia Vindicatur,* Venecia, 1635.

Merinero López, Juan: *Commentarii in duos libros Aristotelis De ortu et interitu rerum naturalium seu de generatione et corruptione earum: iuxta ... Ioannis Duns Scoti mentem, una cum disputationibus et quaestionibus, hoc tempore agitari solitis,* Matriti, 1659.

Schmidt, Axel: *Natur und Geheimnis. Kritik des Naturalismus durch moderne Physik und scotische Metaphysik*, München, 2003.

Stella, Prospern: *L'Ilemorfismo di G. Duns Scotus,* Turín, 1955.

Teodicea y Teología

Andonegui Gurruchaga, Javier: *Teología como ciencia práctica en Escoto. Acerca de la posición mediadora escotista en la problemática Filosofía-Teología del siglo XIII*, Roma, 1985.

Areitio, Ramón de: *La escatología media en Suárez y Escoto*, Granada, 1978.

Armellada, Bernardino de: *La gracia, misterio de libertad: el "sobrenatural" en el Beato Escoto y en la escuela franciscana,* Roma, 1997.

Belmond, Seraphin: *Etudes sur la philosophie de Duns Scot. I. Dieu. Existence et cognoscibilité,* París, 1913.

Bettoni, Efrem: *L'Ascesa a Dio in Duns Scotus*, Milán 1943; *–Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana (Alessandro d'Hales, s. Bonaventura, Duns Scoto),* Padova, 1950.

Bolliger, Daniel*: Infiniti contemplatio. Grundzüge der Scotus- und Scotismusrezeption im Werk Huldrych Zwinglis.* Leiden, 2003.

Carol, Juniper B.: *The absolute primacy and predestination of Jesus and his virgin-mother*, Chicago, 1981.

Craig, William Lane: *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez,* Leiden, 1988.

Cross, Richard: *Duns Scotus on God.* Aldershot, Hants, Burlington, 2004.

Dettloff, Werner: *Die Lehre von der acceptatio divina bei Joannes Duns Scotus,* Werl, 1954.

Dupasquier, Sébastien: *Summa theologiae scotisticae,* 8 vols. Patavii, 1743.

Fetten, Theodor: *Joannes Duns Scotus. Über das Werk des Erlösers,* Bonn, 1913.

Finkenzeller, Josef: *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Joannes Duns Scotus. Eine historische und systematische Untersuchung,* Münster, 1961.

Frassen, Claude: *Scotus academicus: seu Universa doctoris subti-lis theologica dogmata* (4 vols. 1672-1677). Ed. nova, juxta correctiones annotationesque ipsius auctoris in Nationali Bibliotheca Parisiensi asservatas. 12 vols. Roma, 1900-1902.

Green, Garth W.: *Das franziskanische Verständnis des Wirkens der heiligen Geistes in Kirche und Welt.* Mönchengladbach, 2005.

Guichardan, Sébastien: *Le problème de la simplicité divine en orient et en occident aux XIV et XV siècles: Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios,* Lyon, 1933.

Klein, Josef: *Der Gottesbegriff des Joannes Duns Scotus vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet*, Würzburg, Paderborn, 1913.

Krautwig, Notker: *Die Grundlagen der Bußlehre des Joannes Duns Scotus*, Freiburg i. Br., 1938.

Langston, Douglas C.: *God's Willing Knowledge. The Influence of Scotus' Anaysis of Omniscience,* Park (PA), 1986.

Masson, Emile: *Expositio obiectiva theodiceae Doctoris subtilis in De primo rerum omnium principio,* Roma, 1925.

Pannenberg, Wolfhart: *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammen-hang der scholastischen Lehrentwicklung*, Göttingen, 1954.

Pellegrini, Modesto: *La rivelazione nell'insegnamento di Duns Scotus,* Roma, 1970

Piernikarczyk, Erich: *Der Gesetzesbegriff des Joannes Duns Scotus*, Fulda, 1928.

Roschini, Gabriel Maria: *Duns Scotus e l'Immacolata*, Roma, 1955.

Rosini, Ruggero: *Il cristocentrismo di G. Duns Scotus e la dottrina del Vaticano Secondo,* Roma, 1967.

Scaramuzzi, Diomede: *La Dottrina di G. Duns Scotus nella predicazione di S. Bernardino da Siena,* Florencia, 1930.

Schneider, Herbert: *Johannes Duns Skotus zur Frage: Kann ich Gott über alles lieben?* Text und ein Kommentar, Mönchengladbach, 1999.

Schwarz, Willi: *Kritische Betrachtung der Prädestinations- und Präscienzlehre Augustinus' und der Scholastik. Duns Scotus und Thomas von Aquin* (München, 1957.

Seeberg, Reinhold: *Die Theologie des Joannes Duns Scotus, eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig, 1900 (reimpresión: Aalen, 1971).

Staudinger, Siegfried: *Das Problem der Analyse der Glaubensaktes bei Joannes Duns Scotus,* Mönchengladbach, 2006.

Storff, Hugolinus Joseph: *De natura transsubstantiationis iuxta Ioannes Duns Scotus,* Quaracchi, 1936.

Veuthey, Léon: *Joannes Duns Scotus: Pensée théologique,* París, 1967.

Vignaux, Paul: *Justification et prédestination au XIVe siècle. Duns Scotus, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini,* París, 1934.

Vos, Antonie (ed.): *Duns Scotus on Divine Love: Texts and Commentary on Goodness and Freedom, God and Humans*, Aldershot, 2003.

Wetter, Friedrich: *Die Trinitätslehre des Joannes Duns Scotus*, Münster, 1965.

Wölfel, Eberhard: *Seinsstruktur und Trinitätsproblem. Untersugungen zur Grund-legung der natürliche Theologie bei Joannes Duns Scotus*, Münster, 1965.

Wolter, Allan Bernard / McCord Adams, Marilyn (eds.): *The philosophical theology of John Duns Scotus,* Ithaca, 1990.

ÍNDICE DE NOMBRES